

Nohl, Herman

## Die Deutsche Bewegung. Vorlesungen und Aufsätze zur Geistesgeschichte von 1770-1830

Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1970, 333 S.



Quellenangabe/ Reference:

Nohl, Herman: Die Deutsche Bewegung. Vorlesungen und Aufsätze zur Geistesgeschichte von 1770-1830. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht 1970, 333 S. - URN: urn:nbn:de:0111-opus-53134 - DOI: 10.25656/01:5313

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-53134>

<https://doi.org/10.25656/01:5313>

in Kooperation mit / in cooperation with:

**Vandenhoeck & Ruprecht** **V&R**

<http://www.v-r.de>

### Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, veröffentlichen oder widernatürlich nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

### Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

### Kontakt / Contact:

peDOCS  
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation  
Informationszentrum (IZ) Bildung  
E-Mail: [pedocs@dipf.de](mailto:pedocs@dipf.de)  
Internet: [www.pedocs.de](http://www.pedocs.de)

Digitalisiert

Mitglied der

  
Leibniz-Gemeinschaft





HERMAN NOHL

# Die Deutsche Bewegung

Vorlesungen und Aufsätze  
zur Geistesgeschichte von 1770-1830

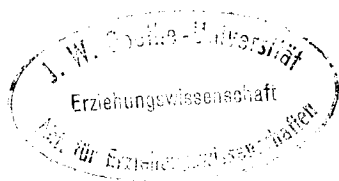
Herausgegeben von  
Otto Friedrich Bollnow und Frithjof Rodi



VANDENHOECK & RUPRECHT IN GÖTTINGEN



653/70



© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. — Printed in Germany. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, das Buch oder Teile daraus auf foto- oder akustomechanischem Wege zu vervielfältigen.

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort . . . . .	7
-------------------	---

## A. DIE ENTSTEHUNG DER KONZEPTION

1. Johann Gottfried Herder (1905) . . . . .	15
2. Die Deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme (1911) . . . . .	78

## B. DIE GÖTTINGER VORLESUNG

Einleitung . . . . .	87
----------------------	----

### DIE ERSTE PHASE

#### I. Abschnitt: *Die Entstehung der neuen Lebensverfassung und ihre Darstellung in der Dichtung*

A. <i>Die neue Lebensstellung</i> . . . . .	92
1. Das neue Lebensgefühl . . . . .	92
2. Der Kampf gegen Abstraktion und Begriff . . . . .	95
3. Das Erleben . . . . .	98
4. Die Lebenssteigerung . . . . .	101
5. Der Pantheismus . . . . .	106

B. <i>Die Auswirkung in den einzelnen Kultursystemen</i> . . . . .	112
1. Die Gesellschaft . . . . .	112
2. Die Kunst . . . . .	116
3. Die Ästhetik . . . . .	119
4. Die Ethik . . . . .	125
5. Die Pädagogik . . . . .	133
6. Die Religion . . . . .	136
7. Die Wissenschaft . . . . .	138

II. Abschnitt: <i>Die Kantische Gegenstellung</i> . . . . .	146
1. Das Erkenntnisproblem . . . . .	149
2. Die Ethik . . . . .	153

3. Die Ästhetik . . . . .	157
4. Die teleologische Naturbetrachtung . . . . .	161
5. Die Geschichtsphilosophie . . . . .	165

## DIE ZWEITE PHASE

1. Der idealistische Ansatz . . . . .	168
2. Schiller . . . . .	170
3. Humboldt . . . . .	179
4. Fichte . . . . .	188

## DIE DRITTE PHASE

1. Die Aufgabe der neuen Generation . . . . .	192
2. Die Dichtung der Romantik . . . . .	198
3. Der neue Volks- und Staatsbegriff . . . . .	203
4. Neue Pädagogik . . . . .	205
5. Schleiermacher . . . . .	212
6. Hegel . . . . .	217

## ABSCHLUSS

1. Das Scheitern der Deutschen Bewegung . . . . .	222
2. Die vierte Phase . . . . .	229

## C. ERGÄNZUNGEN AUS DEM ALTERSWERK

1. Die Lyrik der Aufklärung (1946) . . . . .	231
2. Schillers Lyrik (1946) . . . . .	240
3. Goethes Lebensproblem (1948) . . . . .	250
4. Per molto variar la natura è bella (1953) . . . . .	260
5. „Wozu dient all der Aufwand von Sonnen und Planeten?“ (1953) .	262
6. Fruitio Dei (1953) . . . . .	267
7. Wir sind aus solchem Zeug wie das zu Träumen (1953) . . . . .	273
8. Friedrich Schleiermacher (1957) . . . . .	286
9. Wilhelm Dilthey (1957) . . . . .	298
10. Theologie und Philosophie in der Entwicklung Wilhelm Diltheys (1959) . . . . .	310
Anmerkungen . . . . .	316
Namenregister . . . . .	329

## Vorwort

Man kann die Vorlesungen über die „Deutsche Bewegung“ als die Ausgangsposition für die weitere Entwicklung der Nohlschen Gedankenwelt betrachten. Hier entwickelt er in einem groß gespannten Zusammenhang den geistesgeschichtlichen Untergrund, in dem sein Denken verwurzelt ist und aus dem alle seine späteren Arbeiten hervorgegangen sind, aus dem sie darum auch allein angemessen verstanden werden können.

Nohl ist sich dieser Stellung der „Deutschen Bewegung“ durchaus bewußt gewesen. Als er in den Jahren nach 1933, in denen sich sein Wirkungskreis immer mehr verengte, seine in der Jugend begonnenen und durch vordringlichere Aufgaben immer wieder zurückgedrängten Arbeiten in Buchform auszuarbeiten und zu veröffentlichen unternahm, blieb die „Deutsche Bewegung“ zunächst beiseite, wohl weil dies Werk am schwersten auf den Stand seiner inzwischen in manchem gewandelten späteren Auffassungen zu bringen war. Erst als 1939 der Ausbruch des Krieges stärker auf den Abschluß der begonnenen Arbeiten drängte, hat er auch diese Manuskripte erneut vorgenommen. Am 17. 10. 1939 schreibt er an Wolfgang Döring: „Und nun diktiere ich an der ‚Deutschen Bewegung‘, bin aber einstweilen noch entsetzt, in welchem Zustand das Manuskript ist, aber es ist immerhin ein erster Grund. Ob ich noch die Energie habe, es ganz umzuschreiben? Es wäre ein Buch, das mir nun einmal gehört und das ich nicht gern im Orkus verschwinden ließe.“ Und am 7. 11. 1939 schreibt er an Johannes Pfeiffer: „Ich habe in diesen Wochen meine Vorlesung über die ‚Deutsche Bewegung‘ ausdiktiert und will nun daraus ein Buch machen, so gut es geht. Es war meine erste Vorlesung (Winter 1908), und die Eierschalen, die ihr von da her noch ankleben, werde ich schwerlich ganz beseitigen können. Und überhaupt: welch ein Thema, um es in *einem* Buch zu gestalten! Aber ich meine, daß es mir gehört und daß ich es noch erschlagen soll.“<sup>1</sup>

Wie weit die selbstinterpretierende Rückverlegung dieser Anfänge zutreffend ist, kann ohne eine genauere Analyse der Nohlschen Entwicklung nicht entschieden werden<sup>2</sup>. Unter den Vorlesungsankündigungen der Jenenser Zeit findet sich dieser Titel nicht. Im Winter-Semester 1908/09, dem ersten Semester seiner dortigen Lehrtätigkeit, hatte Nohl zweistündig „Geschichte der Philosophie“ gelesen, in der diese Fragen nur einen bescheidenen Raum beansprucht haben können. Mehr schon könnte man es in der „Geschichte der Philosophie des 19. Jahrhunderts“ erwarten, die er im folgenden Winter las. In einem Manuskript, das offensichtlich die erste Stunde dieser Vorlesung wiedergibt (denn ein zweites Mal hat Nohl über dieses Thema nicht gelesen), heißt es:

„Die Einteilung unserer Epoche ist mit meiner Darstellung gegeben:

1. Die Entstehung der neuen Lebensverfassung 1770,
2. wie sie durch Kant eine unendliche Vertiefung gewinnt,
3. Auseinandersetzung und Ausbildung der Gehalte in der Reihe der großen Systeme 1830,
4. die Auflösung dieser Systeme, das Freiwerden ihres Gehalts, die Wendung zur Psychologie und Kausalität, die revolutionäre Epoche von 48. Strauß, Bauer, Marx, Feuerbach. Daneben das Aufkommen der bisher unterdrückten Systeme von Herbart, Fries, Beneke, Positivismus, Einzelwissenschaften, Erfahrungsmetaphysik, (Weisse, Fechner, Lotze, Hartmann, damals die Wiederkehr Schopenhauers, Kunst, Musik, Lebensphilosophie und die große Subjektivität),
5. die moderne wissenschaftliche Philosophie 1870, die mit dem Rückgang zur Erkenntnistheorie beginnt und durch den Rückgang auf . . .<sup>3</sup> Denker den Anschluß an die große Philosophie und einen festen Problemzusammenhang wiedergewinnen möchte. Aristoteles, Kant, Hume, Fichte, Hegel, Leibniz, Geschichte der Philosophie. Die neue Sachlichkeit und Objektivismus, Kampf gegen Psychologie und Subjektivismus.

Wenn man genauer zusieht, erkennt man hinter diesen fünf Abschnitten einen eigentümlichen Rhythmus von dreimal wiederkehrender Auflösung und Konzentration: der Rationalismus des 18. Jahrhunderts löst sich auf in den subjektiven Reichtum von Sturm und Drang, Kant stellt dem wieder das Vernunftgesetz entgegen, das Feste, Objektive gegen den Trieb und die Willkür und das Subjektive. Die Romantik löst das wieder auf, bis es in den großen Systemen wieder zusammengenommen wird. (Hegels Kampf gegen Gefühl, Methode und System.)

Und wieder löst sich dieses feste Gefüge auf in den neuen Subjektivismus, Antisystem und zum drittenmal beginnt wieder die Arbeit: zu objektiven, sachlichen, allgemeingültigen Bestimmungen zu kommen in dem neuen Apriorismus und Objektivismus, wie er jetzt von allen Seiten vordringt bei Kantianern, Brentanoschule (Husserl), Lipps, Dilthey, Windelband und Rickert.

Dreimal in kaum 150 Jahren können wir jetzt diesen Prozeß wiederkehren sehen, der das große Erlebnis der Renaissance und ihrer Überwindung durch das Gesetz in der Philosophie seit Galilei und Descartes ist.“

Zweierlei scheint aus diesen Aufzeichnungen hervorzugehen: Einmal daß mit dem die Jahrhundertwende übergreifenden Anfangsdatum von 1770 und der den rein philosophischen Rahmen sprengenden Gegenüberstellung von dichterischer Bewegung und Kantischer Gegenstellung der Einsatzpunkt gegeben ist, der dann für die Konzeption der „Deutschen Bewegung“ bestimmend bleibt. Sodann aber, daß sich damals beim Versuch einer Gesamtdarstellung des 19. Jahrhunderts die „Deutsche Bewegung“, deren Name auch noch fehlt, noch nicht als selbständige Einheit herausgebildet

hatte. Aber schon 1911 in dem Logos-Aufsatz über „Die Deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme“<sup>4</sup> ist Name und Sache klar ausgesprochen. Schon hier ist in aller Bestimmtheit das Programm entwickelt, das im folgenden dann ausgeführt, aber nicht mehr grundsätzlich verändert ist. Gedankengang und Formulierungen sind bis in die späteste Fassung erstaunlich gleich geblieben. In diesen fruchtbaren Jenenser Jahren ist die Fülle der Anschauung und die aus umfassender Belesenheit erwachsene Vielzahl der Belege zusammengekommen, von denen auch die folgenden Bearbeitungen noch zehrten.

Einen neuen Einsatzpunkt bedeutet dann die Wendung zur Pädagogik, die, seit längerem vorbereitet<sup>5</sup>, aus dem Erlebnis des Zusammenbruchs von 1918 und dem Willen zu einer durchgreifenden sittlichen Erneuerung hervorgegangen war und die seitdem Nohls weiteres Leben bestimmte. Schon in der Jenenser Nachkriegszeit und verstärkt seit der Berufung nach Göttingen im Jahre 1919 verlagert sich der Schwerpunkt seiner Arbeit immer mehr auf das Gebiet der Pädagogik. Darin gewinnt jetzt auch die zunächst unabhängig davon entdeckte „Deutsche Bewegung“ eine entscheidende Schlüsselstellung, nämlich als der tragende Grund der Überlieferung, auf den es in kritischer Lage zurückzugreifen gelte.

Nohl hat im Sommer-Semester 1921 zum ersten Male „Die Deutsche Bewegung, mit besonderer Berücksichtigung ihres Bildungsgehaltes“ als zwei-stündiges Kolleg gelesen. Damals entstand die später auch als Anfang eines Aufsatzes veröffentlichte<sup>6</sup> „Einleitung“, die man nur aus der damaligen Zeitsituation richtig verstehen kann. Diese Vorlesung gehörte seitdem zu seinem festen Zyklus. Er hat sie im Winter-Semester 1925/26, im Winter-Semester 1930/31 und im Winter-Semester 1933/34 erneut gelesen, mit dem verdeutlichenden Untertitel „Deutsche Geistesgeschichte von 1770 bis 1830“. Im Sommer-Semester 1947 wiederholte er noch einmal die im Winter-Semester 1946/47 abgesagte Vorlesung über „Die Deutsche Bewegung“. In ihr hat er, wie es scheint, den 1939 ausgearbeiteten Text zugrunde gelegt und sich nach den schmerzlichen Erfahrungen des Dritten Reichs und dem Zusammenbruch von 1945 erneut zur großen Konzeption seiner Jugend bekannt. Denn was er im Brief von 1939 als „Eierschalen“ bezeichnet, das ist die Verwurzelung seiner Darstellung im ersten Schwung seiner Jugend, die Geistesverwandtschaft zum Sturm und Drang, wie sie schon sein großes Vorwort zur Herder-Ausgabe von 1905 bestimmt, das wir hier wieder abdrucken, weil in ihm wesentliche Ansätze seines späteren Denkens schon vorgezeichnet sind<sup>7</sup>. Es ist die Tragik seines Lebens, daß die drängenden Aufgaben der Pädagogik ihn nicht zur ruhigen Ausarbeitung seiner früheren Anfänge kommen ließen. Von da her ist zu verstehen, daß nach der eingehenden Darstellung der ersten Phase die späteren Partien sehr viel kursorischer behandelt werden, daß beispielsweise die romantische Dichtung mit keinem einzigen Vers unmittelbar zum Klingen kommt und

daß vor allem sein eigenstes Gebiet, die Pädagogik, in diesem Zusammenhang nur sehr stiefmütterlich behandelt wird. Die Geschichte der Pädagogik hat dann zwar in einer eignen Vorlesung eine ausführliche Behandlung erfahren, aber deren Ergebnisse wurden hier nicht mehr eingearbeitet. Dringende Anforderungen haben Nohl auch hier nicht zur ruhigen Ausarbeitung kommen lassen. So wurzelt das Werk trotz aller späteren Überarbeitungen noch ganz im Geist der frühen Jenenser Zeit. Die Wandlungen der späteren Jahre, etwa die stärkere Betonung der „idyllischen“ neben der „faustischen“ Seite des deutschen Geistes oder die positivere Bewertung der Aufklärung, kamen nicht mehr zum Ausdruck.

Den Begriff der „Deutschen Bewegung“ hat Nohl im Anschluß an Diltheys Basler Antrittsvorlesung über die drei Generationen der deutschen Geistesgeschichte von 1770–1830<sup>8</sup> entwickelt. Im Unterschied zu der damals noch üblichen Trennung nach Zeitepochen und Kulturbereichen sah Nohl die durchgehende Einheit der großen Geistesbewegung, die um 1770 (einem früh von ihm herausgehobenen Datum) mit dem Sturm und Drang einsetzt, die sich dann in der deutschen Klassik entfaltet und ohne Bruch in der Romantik fortsetzt, gleichzeitig aber auch sich in der Entwicklung der idealistischen Systeme widerspiegelt. Er sah diese Bewegung nicht nur in der Dichtung, sondern als die ebenso sehr in der Philosophie, der Pädagogik und den politischen und religiösen Strömungen wirksame und sie alle zur Einheit zusammenfassende Bewegung. Er nahm in diesem Begriff voraus, was dann Korff in seinem umfassenden Werk über die Goethezeit<sup>9</sup> ausführlich durchgeführt hat. Insbesondere entwickelte sich für Nohl aus der Spannung zwischen den Dichtern des Sturm und Drang und der „Gegenstellung“ der Kantischen Philosophie die Problemstellung, die dann im Fortgang aufgenommen und in immer neuen Synthesen zu lösen unternommen wird. In der Zählung der „Phasen“ schwankt er gelegentlich, je nachdem ob die „Zwischengeneration“ eines Schiller, Humboldt, Fichte als selbständige Stufe betrachtet oder mit der folgenden Stufe der Romantik und der Systeme des objektiven Idealismus zusammengenommen wird. Je nachdem erscheint dann die Wiederaufnahme dieser Bewegung in der Lebensphilosophie des späten 19. Jahrhunderts und in der Begründung der Geisteswissenschaften als dritte oder als vierte Phase.

Auch die Reformpädagogik und die anderen pädagogischen Strömungen des beginnenden 20. Jahrhunderts, deren innere Einheit Nohl wohl als erster gesehen und in seiner „Pädagogischen Bewegung“<sup>10</sup> dargestellt hat, ordnet er diesem Zusammenhang ein, als Bestandteil der genannten dritten (oder vierten) Phase. So sieht er seine eigene Pädagogik nicht nur als die Theorie der „Pädagogischen Bewegung“ unseres Jahrhunderts, sondern darüber hinaus als den folgerichtigen Ausdruck der gesamten „Deutschen Bewegung“. Und nur in diesem Rahmen können wir in der Tat seine eigene pädagogische Lehre angemessen begreifen.

Nohl bezeichnet diese Entwicklung als „Deutsche Bewegung“, weil er in ihr den Ausdruck eines eigentümlich deutschen Geistes sieht, der sich von der seiner Meinung nach wesentlich westeuropäisch orientierten Aufklärung absetzt und zu seinem Eigenwesen entfaltet. Wir sind heute, nach dem ungeheuren Mißbrauch, skeptisch geworden gegenüber dem nationalen Gedanken, wie er sich in der Bezeichnung als „Deutsche Bewegung“ auswirkt und wie er mit besonderem Nachdruck in der „Einleitung“ ausgesprochen ist. Wir haben lange geschwankt, ob man nicht die in der besonderen Situation der frühen zwanziger Jahre entstandene und nur aus ihr richtig verständliche „Einleitung“ ganz fortlassen sollte, um das Buch einer mißverstehenden Interpretation zu entziehen. Das schien uns so eher möglich, als ja die große geistesgeschichtliche Konzeption lange vor und unabhängig von diesen Gedanken entstanden war. Wir haben sie trotzdem auch hier wieder aufgenommen, weil ihre Streichung einer Verfälschung gleichgekommen wäre. Wir müssen auch diesen Gedanken historisch sehen und bedenken, daß das für viele Autoren des frühen 20. Jahrhunderts bezeichnende Selbstbewußtsein des deutschen Geistes wenig zu tun hat mit dem aggressiven Nationalismus, der uns so empfindlich gegen alle Betonung nationaler Eigenart gemacht hat. Es fehlt auch in dieser Behandlung jede abwertende Bemerkung gegenüber anderen Volkstümern (denn der Kampf gegen die Aufklärung ist als ein innerdeutsches Problem zu begreifen). Es ist der aus dem Herderschen Denken entwickelte und die Humboldtsche Bildungsidee beherrschende Gedanke von der Vielfalt gleichberechtigter Individualitäten, in denen man sich in gleicher Weise zur eigenen Eigenart bekennt, wie man die fremde liebt und bewundert.

Ja, im Grunde ist der Begriff der „Deutschen Bewegung“, der auch in der Folgezeit vielfach übernommen wurde<sup>11</sup>, nur eine behelfsmäßige Bezeichnung dieser anderweitig schwer zu benennenden Einheit. Auch Korffs Bezeichnung als „Goethezeit“, der die ganze Entwicklung auf einen einzigen führenden Repräsentanten bezieht, ist ja nur eine nicht minder unzureichende behelfsmäßige Lösung. Es ist unabhängig von aller Bezeichnungsfrage eine großartig durchgeführte geistesgeschichtliche Monographie, die man nach dem vielfach gebrauchten Untertitel auch einfach „Deutsche Geistesgeschichte von 1770 bis 1830“ hätte nennen können. Aber eine solche Titeländerung lag außerhalb der Kompetenzen der Herausgeber. Zudem wäre darin die innere Einheit des behandelten Ausschnitts nicht zum Ausdruck gekommen.

Auch stand Nohl der von ihm behandelten deutschen Geistesentwicklung keineswegs unkritisch gegenüber. Vor allem die Schlußbemerkungen lassen deutlich erkennen, was er auch an anderen Stellen betont hat, daß er ihre Grenzen, die verhängnisvollen Wirkungen dieser Isolierung der deutschen Geistesentwicklung und der Vernachlässigung der schmerzhaft bedrängten Seiten unserer Wirklichkeit in Politik und Wirtschaft und die mangeln-



de Beziehung zu den sich neu entwickelnden empirischen Wissenschaften sehr wohl erkannt hat. Er hat darin zur radikalen kritischen Rückbesinnung aufgerufen. Das letzte Wort, mit dem diese Darstellung schließt, ist eine sehr ernsthafte und bis heute nicht aufgelöste Frage, die uns weiterhin alle angeht.

Hinzugenommen zum Text der Vorlesungen sind diejenigen Arbeiten, die das Thema in geeigneter Weise abzurunden vermögen. Dahin gehört aus der Zeit der Vorbereitung die Einleitung zur Herder-Ausgabe, weil diese in der Behandlung einer einzelnen Dichtergestalt schon beim jungen Nohl die Grundgedanken auftauchen läßt, die Konzeption des Rückgangs zu einem echten und ursprünglichen Leben. Der Aufsatz über die Deutsche Bewegung entwickelt dann schon das ganze Programm der späteren Darstellung.

Die folgenden Arbeiten sind Aufsätze, die Nohl nach 1945 in der von ihm begründeten Zeitschrift „Die Sammlung“ veröffentlicht hat. Sie sind zur Ergänzung der in den Vorlesungen gegebenen Darstellung wichtig, weil sie nicht nur einzelne dort nur kürzer behandelte Fragen weiter ausführen, sondern auch gewisse Wandlungen in der Auffassung zum Ausdruck bringen, deren Entstehung wohl schon in sehr viel frühere Jahre zurückreicht, die aber nicht mehr in die Vorlesungen eingegangen sind. Interessant ist in dieser Hinsicht gleich als erster der Aufsatz über „Die Lyrik der Aufklärung“, weil er ein sehr viel ausgewogeneres Verhältnis zur Aufklärung erkennen läßt. Die beiden Aufsätze über „Schillers Lyrik“ und „Goethes Lebensproblem“ bringen nicht nur eine wertvolle Ergänzung durch die ausführlichere Behandlung der beiden führenden Gestalten in der mittleren Phase der Deutschen Bewegung, sondern zeigen auch, vor allem im Goetheaufsatz, eine bemerkenswerte Akzentverschiebung gegenüber dem in den Vorlesungen noch einseitig vom Sturm und Drang her gesehenen Bild. (An dieser Stelle darf auch auf die 1954 von Nohl veröffentlichte Vorlesungsreihe über Friedrich Schiller hingewiesen werden, die im vierten Band dieser Ausgabe erscheint.) Die vier folgenden, alle im selben Jahr entstandenen Aufsätze: „Per molto variar la natura è bella“, „Wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten?“, „Fruitio Dei“ und „Wir sind aus solchem Zeug wie das zu träumen“ führen in reizvollen Einzeluntersuchungen in den Vorlesungen schon berührte Fragen auf Grund „alter Lese-früchte“ weiter aus. Namentlich der dem Freunde Georg Misch gewidmete Aufsatz über das Leben als Traum ist, obgleich nicht im äußerlichen Sinn seine letzte Veröffentlichung, doch der letzte ergreifende Ausdruck seiner Altershaltung, in der sich der Druck der Faktizität schon zu mildern beginnt.

Hinzu kommen aus den letzten Lebensjahren zwei weitere Biographien in den „Großen Deutschen“, die eine, die über Schleiermacher, die die etwas summarische Behandlung in den Vorlesungen durch ein liebevoll gezeich-

netes Gesamtbild ausgleicht und zugleich dem ganzen letzten Teil ein größeres Gewicht gibt, die andere, in enger Verbindung damit, die Dilthey-Biographie mit dem ergänzenden Aufsatz über Diltheys Verhältnis zur Theologie in der „Sammlung“, das Bekenntnis zu seinem großen Lehrer, das zugleich deutlich macht, warum er über die trennende Zeit des Positivismus hinweg von einer neuen Phase der „Deutschen Bewegung“ spricht. Er sah in Dilthey „die folgerichtige Weiterentwicklung der Deutschen Bewegung“<sup>12</sup> und damit sein eignes, an Dilthey anknüpfendes Schaffen eingefügt in diesen größeren Zusammenhang.

Otto Friedrich Bollnow

Frithjof Rodi



## A. DIE ENTSTEHUNG DER KONZEPTION

### 1.

Johann Gottfried Herder

(1905)

In dem schönsten Übermut seiner jungen Tage hat Herder einmal gesagt, ob er klassisch sei, solle ihm gleich sein, wenn er nur lebendig sei. Wie eine Formel kommt mir dieses Wort auch heute noch vor für das, was Herder *uns* bedeutet. In den Bücherschränken steht er als Klassiker, und in den Schulen lernt man ihn als solchen, weil er mit Goethe und Schiller gelebt hat, gewesen ist er aber niemals einer. Dazu fehlte es dem aufgeregten Mann an der Form, die die gärende, immer vulkanisch herausstürzende Masse seiner Gedanken und sein stets bis aufs äußerste gespanntes Empfindungsleben zu ruhigen, abgeschlossenen Werken gestaltet hätte. Aber, was er in der ersten stürmischen Zeit seiner Jugend geschrieben hat, das hat seine ganze Kraft behalten. Diese Sachen sind heute noch so lebendig, wie er sie damals in seine Zeit warf. Losgelöst von allem, was jetzt vergessen ist, — der Literatur, mit der er zu tun hatte, den Menschen, mit denen er stritt — können wir diese Schriften noch heute wie zum erstenmal lesen, so neu, so offenbarend wirken sie wieder: dies Erleben einer neuen Wirklichkeit, das erste Schauen ursprünglicher Dichtung und wahrer Religiosität, die Sehnsucht nach dem Erfassen und dem Genuß eines unmittelbaren Daseins und der unermüdliche Kampf für das Recht der Realität gegen die tote Dürre der Abstraktion.

So lange, als es den Widerstreit gibt zwischen Verstand und Leben, so lange es eine Wissenschaft gibt, die die Kunst regeln und ihr die Stoffe diktieren, die Religiosität festlegen oder gar auflösen, die Sittlichkeit in ihren Formeln binden will, solange werden auch Herders Bücher bleiben als der gewaltigste Protest des Lebens, aller schöpferischen Arbeit und jedes freien Gefühls gegen die einseitige Herrschaft des Begriffs und der logischen Gesetze.

Immer wieder hat sich der ursprüngliche Trieb des Menschen wehren müssen gegen das Joch der Reflexion, seit der Antike bis in unsre Tage, — das gäbe eine lange Geschichte von Leidenschaft und Erkenntniswert. Stärker als heute ist die Last der Gelehrsamkeit und der zerstörende Einfluß, den der Verstand auf alle Produktion und aktive Empfindung ausübt, kaum je bewußt geworden. Überall zeigt sich der Hunger nach einem Inhalt, der

jenseits des Verstandes und der Wissenschaft liegt, nach einer Wirklichkeit, die von der Intellektualität nicht gebrochen und zerfetzt ist. Alle unsre Künstler ringen damit, Maler und Dichter, alle Menschen mit religiösem Gefühl, unsre Pädagogen, unter den Den kern am leidenschaftlichsten Tolstoi und Nietzsche. Wie verhalten sich Verstand und Leben zueinander? Dies ist wohl das wichtigste Geistesproblem unserer Tage, und dafür endlich die Grenzbestimmung zu finden, oder vielleicht auch nur das Gesetz ihres Verhaltens zueinander und seine Bedeutung klarzumachen, das wäre der Abschluß einer langen Entwicklung. Herder hat hier immer nur im Kampf gestanden, ich kenne aber wenige, die ihn so mächtig und so aus innerstem Herzen geführt haben, wie er. Keiner hat so viel Töne gefunden für die Sehnsucht und den Haß, die hinter diesem Kampf stehen, vermag so das Leben aus seiner Vergrabenheit herauszureißen und alle Quellen der Empfindung in uns zu öffnen.

Der wissenschaftliche Geist des achtzehnten Jahrhunderts war aber zu mächtig, als daß die Wahrheit jener Sturm- und Drangbewegung, die Herder anführte, ihr Ziel hätte erreichen können. Noch war der Erkenntnisprozeß, unter dem man so litt, nicht abgeschlossen. Er spannte das lebendige Fühlen der jungen Generation in seinen Dienst, und aus dem leidenschaftlichen Genuß eines früheren, ursprünglichen Daseins, in dem man das Mittel zur eigenen Regeneration zu finden glaubte, erhob sich die neue Wissenschaft der Geschichte. Wohl war das statt der realen Wirklichkeit nur eine idealische, Romantik erst, und dann wieder bloße Erkenntnis, und das Schaffen und die Empfindung trugen noch stärker an der bis aufs äußerste gesteigerten Bewußtheit. Und doch war es gut so; denn der Reichtum des Lebens und seine Klarheit wären stecken geblieben in der subjektiven Einseitigkeit und der Verworrenheit aller jener Genieverkündiger, wie Hamann, Lenz, Lavater und kürzlich noch Nietzsche waren. Davon befreite erst die Aufklärung der Historie, und Herder selbst war es, der zuerst ihre beglückende und harte Wahrheit erfaßte, daß jedes Dasein sein Recht hat, daß die Geschichte aber keine festen Formen kennt, und daß es nichts Ewiges gibt, als das schöpferische Leben, aus dem immer neue Erscheinungen quellen. Und er begriff zuerst den Sinn des historischen Forschens, dieses Leben aus seiner Entwicklung zu verstehen und sich — über den Bruchteil, den man in sich selbst besitzt, hinaus — seines ganzen Gehalts zu bemächtigen, indem man in allen seinen Gestalten mitlebt, frei von der Einseitigkeit des Denkens mit lebendigem Verstehen alle Wirklichkeit genießt und in sich wirken läßt. Wie er diese immer wahre neue Lebensstimmung, die Seele der historischen Weltanschauung, zum ersten Male empfunden hat — der Hauptbestandteil dessen, was er unter Humanität verstand, — so hat sie auch kein anderer wieder so stark und schön ausgesprochen, wie er. Die großen Fragen, die damit entstehen, hat er allerdings nicht lösen können, so gut wie er den Streit zwischen dem Intellekt und den

anderen Lebensäußerungen unserer Seele nicht geschlichtet hat; wir stehen ja auch noch vor der Antwort.

## 1

Johann Gottfried Herder wurde in Mohrungen, einem kleinen Städtchen Ostpreußens geboren am 25. August 1744. In den Generationen sammelt sich immer der Geist und die Energie einer Zeit. Und da verdammt denn gleichsam schon das Geburtsjahr Herder zu einer Isoliertheit den beiden großen Generationen gegenüber, mit denen er zu leben hatte. Er konnte zu keiner der Parteien ganz gehören, in denen sich die Bewegung jener Tage vollzog, er stand immer wieder allein. Die alte Generation zwang ihn zu ewiger Polemik, in allen seinen produktiven Kräften stand er ihr feindlich entgegen, und doch war sie noch mächtig genug in ihm, um ihm später für das neue Geschlecht, das er selber emporgeführt hatte, das Verständnis zu nehmen. Das war auch mit ein Grund, daß er die klassische Form nicht finden konnte, das ruhige Zusammenstimmen aller Gedanken und Tendenzen zu einem geklärten, einheitlichen Ganzen und seinem reinen und sicheren Ausdruck.

Aber die Form war es überhaupt, die ihm fehlte, überall, im Denken, im Dichten, in seinem eigenen Charakter, und schließlich war das in seiner ganzen geistigen Anlage begründet, und Herkunft und Schicksal von Jugend auf taten das ihre dazu.

Er war eine Natur mit so erregtem Empfindungsleben, daß ihn jede neue Erscheinung mit einem „Schauer“ überwarf. Er vermochte nichts objektiv zu fassen, mußte jedes Gefühl, jede Vorstellung „ins gotisch Große“ steigern, um sie zu genießen. Seiner Phantasie fehlte jede bildliche Kraft und Richtung auf die äußere Wirklichkeit, es blieb ihm alles Innerlichkeit, Herzenszustand, Seelenbegriff, die Ferne mächtiger als das, was ihn umgab. Immer ist ihm dieses Leben wie ein Traum erschienen, Schattenfabel, Wellenspiel und Dämmerung. Er fragt selbst einmal von sich, ob ihn denn ein Schauer hier auf die Erde geworfen — er war um Mitternacht geboren und grübelte oft über den Einfluß dieser Stunde auf sein Leben —

daß ihm Leben und Tod, Schlummer und Auferstehn,  
Freud und Wonne des Lebens ihm,  
hoher Göttergedank' und der zerfließenden  
Seele Fülle wie Wandeltraum  
hindurch schwebet.

Ein ewiger Drang war in ihm, der keine Grenzen kannte und doch immer in der Phantasie stecken blieb, im Plan und der Sehnsucht, ohne jede Energie sich durchzusetzen in der Arbeit und im Leben. Alles das hat ihn gehindert glücklich zu werden. Es ließ alle seine Bücher Fragment bleiben, Skizzen mit

ungeheurer Perspektive, ganze Literaturen und Systeme von Wissenschaften oft als bloße Titel und Möglichkeiten. Es gönnte ihm in keinem Lebensverhältnis und in keiner Lage eine ruhige Existenz und festen Genuß, machte ihn launisch und mißtrauisch im Verkehr und widerspruchsvoll und unklar im Denken.

Und doch lag eben in dieser ungeheuren Erregbarkeit sein Genie. Er war immer wie das Meer, bereit jedem leisen Lufthauch mit großer Erregung zu folgen. Diese Sensibilität ließ ihn jeden fremden Laut wie den eigenen verstehen, gab ihm das Mitgefühl für jede Art des Lebens auf dieser Welt, vom Stein und der Pflanze bis zu den höchsten Gestalten der Menschheit und dem Dasein des Alls; überall fühlte er menschliche Analogie und Sinn und vermochte dabei jeder Erscheinung die eigenste Form abzulauschen und wiederzugeben. Das Zerfließende seiner Seele war der Grund, daß ihm kein System genug tun konnte, daß er jede Schranke und Einseitigkeit spürte, über jeder Hypothese, Theorie und Konstruktion die Ganzheit des Lebens fühlte, jede Scheidung in ihrer Unwahrheit erkannte, überall die Fäden sah, die die Dinge verbinden. Ein solcher Mensch konnte keine Form gewinnen — er hat auch die Arbeit von Goethe und Schiller nicht verstehen können, sowie er die bildende Kunst und den Kantischen Imperativ in ihrem Wesen nicht begriff — aber niemals wieder hat ein Mensch so auf die Inhaltlichkeit gedrungen, auf die Substanz des Gefühls, des Willens und der Vorstellung. Er verachtete das „schöne Runde“, weil es ihn um die Wirklichkeit zu betrügen schien, er suchte immer die ursprüngliche Kraft und die unmittelbare Äußerung, Realität im Wissen, Liebe zu jedem Leben und lebendige Stärke des Gefühls, und in seinem Stil „den Sturm der Wahrheit und der Empfindung“. Am liebsten hätte er die Dinge einfach so, wie sie in ihm lebten, herausgeschüttet.

Sein Leben wird uns zeigen, wie es diese Anlagen noch heraustrieb bis zur Qual für ihn; ein glücklicher Mensch ist er niemals geworden, aber der Führer des deutschen Geistes aus einem verdorrten Dasein in die ganze blühende Fülle der Welt.

Von seinen Eltern schon glaubte er seine „unglücklich verzogene Natur“ überkommen zu haben. Auch sie besaßen wohl beide nicht das „ruhige Gefühl des Vergnügens“, das Leben gönnte ihnen auch nicht die Bedingungen dazu. Der Vater, ursprünglich ein armer Weber, hatte sich später zum Elementarlehrer in Mohrungen emporgebracht. Wie das üblich ist, war er zugleich auch Küster und Kantor. Er war wohl ein guter, aber auch ein strenger Mann, der den Sohn früh an die Arbeit getrieben haben wird. Die Mutter war weicher, zart und liebevoll, an sie schloß sich der empfindsame Knabe am stärksten an. Die Verhältnisse waren sehr eng, und Herder war von Natur ein schwächliches Kind. Alles das trieb ihn in sich selbst zurück. Er hat später so oft den idealen Entwicklungsgang eines Kindes geschildert, das mit allen Sinnen nach außen greift, den Reichtum der Natur mit allen

kleinen Organen zu packen sucht und so, genährt von den Eindrücken der lebendigen Welt den Grund zu einem gesunden Daseinsgefühl legt. Seine eigene Entwicklung war ganz anders gewesen. Da hatte er früh anfangen müssen zu lernen, sah und hörte nichts von der Welt. In seltsamen Träumen zehrte er von der Sehnsucht nach ihr, und der Ehrgeiz, der solchen Küstersöhnen noch heute oft von Hause mitgegeben wird, vermehrte nur die Spannung seines einsamen Nachdenkens, das stets mit großen Plänen umging. Und dieser Zwang nur innerlich zu leben, wurde noch verstärkt, freilich auch entschädigt durch die echte Frömmigkeit und starke Moralität der Eltern, die das ganze Hauswesen durchwebten. In ihnen entwickelte sich seine Empfindung, und alle seine Gedanken bekamen von hier ihre Steigerung aufs Erhabene und Unendliche. Und der größte künstlerische Gehalt der vorangegangenen Zeit, die Lutherbibel und das Gesangbuch mit seinen herrlichen Chorälen und seiner Musik wuchs ihm von Kind auf ins Herz. In seinen frühesten Jahren schon las er besonders Hiob, Jesaias und die Evangelisten „mit einer Empfindung wie sonst nichts auf der Welt“. Die Abendandachten der Familie endeten mit Gesang, und Hamann konnte später an seinem Freund beneiden, daß der fast alle Texte und Melodien auswendig wußte. Das bleiben denn auch die stärksten Mächte seines Lebens: Religion und Moral; die Liebe zur Bibel als einem unerschöpflichen Schatze poetischer Anschauung und der ewigen Quelle göttlichen Lebens, und der Sinn für das Lied, als die feinste Blüte menschlicher Empfindung, in dem jede Sorge wie jede Lust des Tages, alle Wünsche und aller Glaube des Herzens unmittelbar seinen Ausdruck findet. Als er später in den Briefen über Ossian zeigen wollte, was Poesie des Liedes sei, da wies er auch auf die alten Kirchenlieder hin, und in den „Stimmen der Völker“ noch schrieb er: „Das Gesangbuch ist die Bibel des Volks, sein Trost und seine beste Nahrung.“

Und dann kam die Schule. Wohl ist er einer der Lieblingsschüler des wunderlichen Rektors, aber viel später noch steigt ein Haß in ihm auf, wenn er an den Zwang und die geistige Mißhandlung denkt, die er dort hat erleiden müssen, dies Quälen der Kinder mit den Regeln einer toten Sprache ohne irgendeine lebendige Gesinnung und Wirkung, mit Schatten von Gedanken ohne Sachen, Lehren ohne Vorbild, abstrakten Sätzen ohne Datum. „Nur nicht auswendig lernen“ ruft er immer wieder. „Die Lehrer tun alle, als ob was sie sagen, nicht wahr wäre, ihnen ist's auch meistens nicht wahr; denn sie haben's ebenso gelernt und in ihrem Leben nichts davon gespürt und empfunden.“ Am schwersten trug er an dem lateinischen Unterricht, der damals den Schulbetrieb vollständig beherrschte, und doch war er ihm nur die Spitze des ganzen Lehrsystems und des ganzen geistigen Unglücks seines Jahrhunderts. „Das ist der Fehler der Zeit, in der wir leben: man hat lange vor uns eine Sprache erfunden, tausend Generationen vor uns haben sie mit feinen Begriffen bereichert: wir lernen ihre Sprache, gehen mit



Worten in zwei Minuten durch, was sie in Jahrhunderten erfunden und verstehen gelernt, lernen damit nichts, veralten uns an Grammatiken, Wortbüchern und Diskursen, die wir nicht verstehen.“ Es war das Erlebnis, das vor ihm Rousseau durchgemacht und das dann immer mehr Menschen an der eigenen Seele erfuhren: daß die Gegenwart nur noch aus den Büchern erlebte, ihre ganze Wirklichkeit bloß noch das Gedächtnis einer großen Vergangenheit war, in der das alles einmal wahr gewesen, Liebe und Leidenschaft und die unendliche Fülle der Sinnlichkeit, die so erschütternd aus den Büchern sprach; daß der ganze Wust von Wissen und Gelehrsamkeit, von Formeln und Abstraktionen, mit denen man sich schleppte und die man in der Schule aufspeicherte, Resultate eines Daseins waren, das man selber nicht gefühlt hatte und drum niemals verstehen konnte. Ein Greis lebt mit der bloßen Erinnerung, aber er hat doch einmal die Wirklichkeit des Lebens genossen. Jetzt war man alt ohne jung gewesen zu sein, ohne je die Empfindung des Daseins gehabt zu haben, die eigentlich das Leben ist. Regeneration der menschlichen Existenz durch eine neue Erziehung: Rousseau hatte den Weg gezeigt und Herder, der diesen unentrinnbaren Fluch der historischen Stellung stärker als irgendeiner fühlte, ist ihm von Anbeginn darin gefolgt. Im Reisejournal entwarf er den vollständigen Plan einer Realschule, die von den Sinnen, der Anschauung und Empfindung ausgeht, immer nur das nächste, das aber ganz gibt, alles lebendig durch Bildung lehrt und so die Jugend, die der Menschheit verloren gegangen, in der Erziehung wieder herstellt.

Natürlich will der Knabe Pastor werden, das war der Ehrgeiz des Küstersohns und der Beruf, der für die Religiosität des Hauses der höchste sein mußte. Alle die geheimen Pläne, mit denen der Knabe sich trug, schienen ihm von hier aus Tat werden zu können. Aber die Armut der Eltern war zu groß, zudem litt der Knabe an einer Tränenfistel, die das Auge schwächte. Trescho, der Diakonus der Stadt, ein bekannter Vielschreiber der Zeit, war auch dagegen, den Jungen studieren zu lassen, doch war er bereit, ihn, so lange er für das Handwerk noch zu schwach sei, bei seinen Arbeiten anzustellen, wofür er ihm freie Station gab. Für den Augenblick war das eine Befreiung von der Sorge; bald wurde die Stelle für den genialen Jüngling zur unerträglichen Qual. Seine Aufgabe war, dem Herrn Diakonus die Manuskripte abzuschreiben, wohl gar im Dienst der Schwester die häuslichen Arbeiten zu besorgen. Es war ein Sklavenzustand, den der Arme bis ins Blut empfand, zumal ihn die beiden seine Abhängigkeit und Armut fühlen ließen, wo sie konnten.

Aber des Nachts lebte er ein freies Dasein. Da hockte er zwischen den Büchern seines Herrn und las, bis das Licht ausging. Damals erwarb er sich jene ungeheure Belesenheit, die die Grundlage seiner späteren Werke ausmacht. Vor allem lernte er die junge Poesie kennen, die Oden Klopstocks und die ersten Gesänge des Messias, die Lehrdichter Haller, Kreuz und

Withof, die glückliche Anacreontik Hagedorns und Gleims, die Lieder Kleists und Lessings. Die ganze neue Empfindung jener lebenswürdigen Generation zog damals durch die aufgeregte Seele des einsamen jungen Menschen, dies erste Knospen unserer Lyrik, noch so gehalten in ihrer moralischen Gebundenheit, aber so eigen in der frischen Entdeckung poetischen Lebens. Mit heiligem Schauer genoß Herder diese neuen Gefühle — „Blumen der ersten Frühlingsseele“ — und versuchte seinen Lieblingen nachzudichten. Unter heißen Tränen schnitt er die Namen von Kleist und Lessing in die Rinde der Bäume. So lang er lebte und so viel unendlich Größeres darnach entstanden ist, Goethes Lyrik und Schillers hohe Gedichte, es faßte ihm nichts wieder so ans Herz, wie diese ersten Kinder eines neuen Lebensgefühls, die ungeahnten Genuß der Welt, Herzensüberschwang und Freiheit in die Träume und Nächte seiner gedrückten Jugend brachten. So ganz anderes hat er selbst verkündet, aber gedichtet hat er immer in jenen Formen, und im Alter war ihm jene Generation wieder das goldene Zeitalter der deutschen Literatur.

Auf die Dauer war die Stellung im Hause Treschos doch nicht für ihn auszuhalten. Der egoistische Mann hatte kein Interesse, seinen fleißigen und brauchbaren Arbeiter loszulassen, denn wissen mußte er, daß er den Jüngling mißbrauchte. Herder selbst aber hatte nicht die Kraft sich frei zu machen. Stets ist es der Zufall gewesen oder seine Freunde, die sein Schicksal leiteten. So war es auch diesmal. Der Chirurg eines russischen Regiments, der durch Mohrungen zog, fand Gefallen an dem ungewöhnlich begabten armen Burschen und nahm ihn mit nach Königsberg, um ihn dort Chirurgie zu lehren. Herder merkte bald, daß er zu nervös dafür sei. Bei der ersten Sektion, der er beiwohnte, fiel er in Ohnmacht. Aber er war doch frei, und auf den Rat eines Kameraden faßte er den kühnen Entschluß, sich vom Dekan der theologischen Fakultät examinieren zu lassen. Als er die Prüfung glänzend bestand, wurde er als Student der Theologie eingeschrieben. Seine äußere Erscheinung war damals so dürftig, daß ihn der philosophische Dekan mit der Bemerkung abgewiesen hatte, seinem Äußeren nach werde es doch vergeblich sein. Wie ein letzter Schlag der Vergangenheit muß ihm das damals erschienen sein; er ist später berühmt gewesen wegen der Eleganz seiner Kleidung, die für einen Geistlichen unerhört war, und hat mit eiserner Energie gerungen um die Fähigkeit des gesellschaftlichen Bewegens und die Haltung des vornehmen Mannes.

Eine Stelle am Kollegium Friedericianum als Inspizient und bald als Lehrer verschaffte ihm den Lebensunterhalt. Und nun begann eine Zeit reißender Entwicklung für ihn. Was er heute lernte, mußte er morgen lehren. Das trieb ihn zu einer unausgesetzten Produktivität ohne innere Ruhe und Sammlung. Schlimmer noch war, daß wieder das Leben zu kurz dabei kam. 1763 war er der Lehrer des Griechischen, Französischen, Hebräischen und der Mathematik in der dritten Klasse und im folgenden Jahr — er war

gerade zwanzig Jahre alt — unterrichtete er in Sekunda im Lateinischen und der Poesie, in Prima in Geschichte und Philosophie. Damals war er denn auch schon im Besitz fast aller der Gedanken, die er sein Leben lang in immer neuen Versuchen darzustellen suchte. Er ist einer der frühesten Menschen unserer Literatur — er wurde aber auch früh alt und überlebte sich selber.

## 2

Es war eine Zeit der größten geistigen Gärung, in die Herders Studienjahre fielen. Niemals wieder hat es ein solches Zusammenarbeiten der verschiedenen Nationen Europas gegeben wie in jenen Jahren. Die Denker Englands, Frankreichs und Deutschlands lebten wie eine große Gemeinschaft. Und dazu kam jetzt erst die vollständige Kenntnis der antiken Welt. Ein ungeheures Gedankenmaterial breitete sich vor dem Jüngling aus, und er hatte den Instinkt, der überall die lebendigen Kräfte herausspürt.

Es ist nötig, kurz mit ein paar Zügen die geistige Situation zu charakterisieren, in die er eintrat. Da ist denn das Entscheidende, daß der Rationalismus, das ist der Glaube des Verstandes, das Leben mit seinen Begriffen restlos fassen zu können, für die Erkenntnis und das Handeln vollständig abgewirtschaftet hatte. Überall erhoben sich neue Mächte, aus einer anderen, tiefer liegenden Sphäre der Seele, als der der Vernunft. Die Welt war nicht zu konstruieren und zu demonstrieren, das Resultat der ganzen rastlosen logischen Arbeit war überall die Skepsis. Die großen Kämpfer gegen die Scholastik, Montaigne und Bacon stellte man nun gegen diese neuen Spekulationen und Wortidole, aus dem Altertum mußte Sokrates mit seiner Polemik gegen die Sophisten helfen. Bayle schrieb sein alles zersetzendes Dictionnaire. Seit Locke wußte man, wie ohnmächtig das bloße Denken gegenüber der Transzendenz ist: der Begriff der Substanz verlor seine metaphysische Brauchbarkeit. Und Hume hatte dann in England den letzten Stoß getan, als er auch den Kausalbegriff vernichtete: damit waren die Bänder des Weltzusammenhangs, wie ihn sich der alte Dogmatismus dachte, zerrissen. In Frankreich gingen d'Alembert und seine Freunde ähnliche Wege, in Deutschland Haller und Kant. Die metaphysische Arbeit eines Descartes und Leibniz erschien ihnen allen wie Dichtung, Roman und Märchen, Fahrten in lauter Nebel und Wolken, jede Spekulation wie die „Träume eines Geistersehers“, willkürlich, zufällig, auf jeden Fall ohne jeden Sinn, ein Arbeiten mit lauter Worten. Alle Bücher waren voll von Hohn und Spott, schroffer als sie alle verkündete Rousseau den Zusammenbruch der Philosophie.

Und ihnen allen lag die Wirklichkeit ganz wo anders, viel näher, als jener vergangenen Generation; die offenbarte sich nicht dem Verstande. Man suchte nach den neuen Quellen der Gewißheit. Und da war denn die Erfahrung überall ihre Grundlage; darüber hinaus aber sah sie Hume im

Glauben, der in den irrationalen Energien unserer Seele, in Trieben und Gewohnheit wurzelt; Shaftesbury fand sie im Enthusiasmus, in den Gefühlsmächten des Menschen, Hemsterhuys in der Liebe, und Kant nach Rousseaus Vorgang in dem Primat der praktischen Vernunft. Das waren lauter verschiedene Wege zu demselben Ziel, über den Skeptizismus zu einer Lebensauffassung zu kommen, die ihre Kraft nicht aus dem Verstande hat, und sie kamen alle zusammen in einem neuen Verständnis der Religion.

Die große Mehrzahl der Forscher blieb freilich schon stehen bei der Sinneswahrnehmung, vor allem in Frankreich. Ihnen war der Mensch ein sinnliches Wesen, zusammengewoben aus Wahrnehmungen und Trieben. Seit Descartes den Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Welt gemacht, hörte man nicht auf, das Geheimnis des Menschen von unten lösen zu wollen, aus seiner Naturorganisation seine Seele zu begreifen. Der Mensch ist ein Tier, war das neue Schlagwort. Schon in der Renaissance hatte man ähnlich empfunden. Jetzt wurde diese Auffassung zur Wissenschaft, das Tier und seine Psychologie der Ausgangspunkt immer neuen Nachdenkens, je tierischer, um so näher erschien einem die Wirklichkeit.

Dieser Kampf gegen die Metaphysik war aber nur die höchste Form — vielleicht auch nur die abstrakteste — einer ungeheuren Reaktion der irrationalen Kräfte der Völker überhaupt gegen die Ansprüche eines alles auflösenden Denkens. Auf allen Gebieten des Lebens hatte sich der Verstand als ganz unproduktiv erwiesen. In der Religion kamen die großen Bewegungen wieder aus den tieferen Schichten der Nationen, die nach einem lebendigen Gefühl statt der leeren Dogmatik verlangten; in Deutschland kämpften die Pietisten und noch inniger die Herrnhuter für ihren praktischen Glauben und den „Herzenssaft“ eines den einzelnen und die Gemeinschaft durchströmenden Gottesgefühls gegen die „Trockenheit“ und „Herzensdürre“ des Rationalismus.

In den praktischen Wissenschaften hatte man bald bemerkt, daß das „Erfinden“ nicht in dem Verstande wurzele, und daß die schöpferischen Kräfte tiefer liegen als in der bloßen Vernunft. Jetzt bäumten sich in der Moral und Poesie die produktiven Energien gegen den Zwang der Begriffe und spürten ihre eigene Lebendigkeit. Die praktischen Kräfte, das begann man zu fühlen, hatten ihre eigene Wahrheit, fühlten ihren Sinn unmittelbar auch ohne das diskursive Denken, das ihnen Regeln geben will und die ursprünglich instinktiv ihren Weg findenden Triebe nur unsicher machen und schwächen kann. Vor allem mußte man das spüren in der Poesie. Langsam war da unter dem Druck des Denkens die alte Phantasie-, Affekt- und Fabeldichtung umgebildet worden in die Reflexionspoesie. Form und Gestalt hatten sich verwandelt. Die Gegenstände der Wissenschaft, der Metaphysik und Moral waren als der würdige Stoff der großen Poesie erschienen und die Form kam aus der Regel, nicht mehr aus der lebendigen Spannung des

Gefühls. Und nun mußte man allmählich entdecken, wie mit dem Glauben an die Systeme auch die Poesie zerging, wie entsetzlich tot alle diese Gedichte waren. In England war Shakespeare nie vergessen worden, jetzt lernte man ihn begreifen: Phantasie und Leidenschaft war mehr als Regel und Ordnung, Genie und Originalität war das Geheimnis des großen Dichters. Young schrieb: „es gibt etwas in der Poesie, das weit über den Verstand der Prosa hinausreicht“. Die englische Philologie war es denn auch, die zuerst Homer und die Bibel anders ansehen lernte. Auch hier, sah man, waren andere Kräfte am Werk als die matte Reflexion, die ewig unfruchtbar bleibt, und diese Poesie war aller Nachahmung unendlich überlegen. Man bekam ein Gefühl für die Wirkung der alten Volkslieder, die Sammlung Percys und der Ossian erschienen.

Auf einem anderen Weg kam man in Frankreich zu einem neuen Verständnis der Poesie. Die Musik war Sprache der Leidenschaften, das hatte die Renaissance gelehrt und von ihr aus begriff man allmählich die Sprache der Dichtung. Die Sprache des Affekts und der großen Erregung sah anders aus und drang tiefer als das geregelte Organ der französischen Akademie. Diderot lehrte, daß es Stufen der Sprache gebe, und daß die frühesten die der Poesie seien.

Schließlich wirkte noch ein drittes aus der Renaissance herüber: der Gedanke, daß jedes Ding ein Individuum sei, daß die höchste Schönheit der Welt ihr Reichtum, die ganze Mannigfaltigkeit des Daseins sei, und daß auch das Auge, das sie spiegelt, immer original sein müsse. In England ergriff das Shaftesbury von neuem und nach ihm Young. Sie verspotteten alle Systeme und verkündeten die ewige Individualität alles natürlichen Daseins und die Originalität jeder echten Kunst. In den großen englischen Romanen eines Fielding und Sterne war das konkret sichtbar. In Deutschland sah Leibniz die Welt so an, und stand das bei ihm auch noch im Zwang eines Rationalismus, die Mittel, mit denen er ihn durchführte, die große Konzeption des Unbewußten, das den höchsten Gehalt in sich trägt und überall lebendig ist, wurde für die anderen der Mutterschoß alles Schöpferischen, geheimnisvoll Geborenen, an das die Vernunft nicht heran kann.

Und für die Sittlichkeit war der Prozeß derselbe. Die moralische Regel erschien hilflos dem Leben gegenüber; das Erkennen war dem Willen gegenüber machtlos, schlimmer noch, es leitete ihn in die Irre. Der einfache Mensch, der Landmann, der Indianer, so lehrte schon Shaftesbury, weiß das Richtige besser als der Philosoph. Die Mächte des Gefühls und des Willens regulieren sich aus sich allein, ohne den Verstand. Auch hier wurden Renaissancegedanken wieder wirksam: der heroische Mann lebt von seiner positiven Kraft und alles Denken kann keine Willensstärke und Energie geben. Und mit dem Gefühl für die Individualität aller Menschen und Verhältnisse löste sich die allgemeine Regel auf in eine unendliche Zahl immer verschiedener „Beziehungen“ (relations, rapports).

Der Mensch, in dem alle diese Tendenzen am stärksten zusammenwirkten, war Rousseau. Auf die Frage der Akademie, ob die Erneuerung der Wissenschaften etwas zur Reinigung der Sitten beigetragen habe, hatte er sein Nein in die Welt geschleudert. Der Mensch ist gut, solange er noch unwissend ist, das Denken erst bringt das ursprünglich immer gute Gefühl in Verwirrung. Das wollte er nachweisen in der Geschichte aller Völker. Die Empfindung des Lebens selber war unter der abstrakten Kultur verlorengegangen: das war die äußerste Formel, die die Reaktion des Lebens gegen den Verstand und seine Überentwicklung hervorbrachte, mit ihr war der selbstsichere Glaube der Aufklärung im Innersten gebrochen und ein neues Lebensideal erstanden, in dem alle die neuen Tendenzen ihre Einheit bekamen. Die Einfachheit der Natur galt es wieder zu gewinnen und eine neue Erziehung sollte der Weg dahin werden den elementaren Menschen herauszuretten aus dieser Zersetzung, zur Betätigung der primitiven Lebensfunktionen, die allein das Glück des Daseins gibt. Von seinen Schriften und ihrem herrlichen Stil ging es wie ein Rausch aus auf die ganze Zeit.

## 3

Das war die Gedankenwelt, die nun auf den jungen Herder einströmte. Mit unermüdlichem Fleiß grub er sich in die endlose Literatur ein, legte Kollektaneen an, in denen er den Stoff systematisch zu ordnen suchte. Das Wichtigste war, er fand zwei Lehrer, die ihm bei der Bewältigung dieser heterogenen Gedankenmassen halfen. Bei wenigen Menschen ist es so schwer zu scheiden, was ihnen gehört und was sie von anderen haben, wie bei Herder. In jenen Jahren waren es Kant und Hamann, die ihn leiteten.

Kant war noch nicht im Besitz seiner kritischen Methode. Damals ging er noch auf den Wegen von Locke und Hume. Skeptiker gegenüber der Metaphysik verlangte er Erfahrung, Ausgang von den Tatsachen und die Analysis der geistigen Welt, wie Newton die physische behandelt hatte. Die Zurückführung auch der seelischen Prozesse auf eine solche allgemeinste elementare Gesetzlichkeit, wie sie Newton für die Materie gefunden hatte, war der Ehrgeiz fast aller Forscher jener Zeit: eine Physik der Seele als Ziel der Anthropologie. Auf dasselbe Ziel führte Kant ein zweiter Weg, den er im Anschluß an die französischen Denker seit Descartes ging: die Entwicklungsgeschichte der Erde, der sich dann die Anthropologie, die Betrachtung des Menschen als eines Naturwesens in seiner Abhängigkeit vom Klima usw. anschloß. Herder hat diese Gedanken ganz in sich aufgenommen, sie blieben stets der feste Boden und die feste Methode seiner Erkenntnis. Auch Kant war durch Rousseau von dem Aberglauben an den höchsten Wert des Wissens befreit und lehrte, wie über der Spekulation und dem ganzen Apparat der äußeren Bildung die „tief verborgene Natur des Men-

schen“ stehe, der einfach seine Pflicht tut. „Handeln, sein Glück besorgen und arbeiten“, damit kam auch er über den Skeptizismus hinüber. Herder saß damals in leidenschaftlicher Verehrung vor dem Katheder Kants, hörte seine Kollegen mehrmals hintereinander und dichtete wohl auch in Begeisterung den Flug der Kantischen Spekulationen zu Oden um, die der Lehrer selber dann am folgenden Tag seinem Auditorium vorlas.

Mit diesem Einfluß Kants ging zusammen und kreuzte sich ein ganz anderer und wirkte schließlich viel mächtiger auf ihn ein, der Hamanns. Auch Hamann hatte sich an Hume entwickelt. Ähnlich wie Rousseau, nur dunkler noch, innerlicher und tiefer hatte er sich durch den Skeptizismus hindurchgerungen. Auch in ihm hatten sich alle die irrationalen Strebungen der Zeit zu einer inneren Einheit zusammengezogen, die ihre letzte Wurzel in einem religiösen Erlebnis leidenschaftlichster Art hatte. Sein Haß gegen die Aufklärung und die Anmaßung des Wissens war derselbe, nur viel konsequenter. Und im Gegensatz zu der doch immer noch abstrakten Erkenntnislehre Rousseaus ergriff ihn die Gewißheit des Lebens in dem einheitlichen Erleben aller Kräfte der Seele. Das Denken muß zerteilen, um zu erkennen; so bleibt ihm die Wahrheit, die immer nur im ganzen ist, ewig unfasßbar. Das wurde der entscheidende Satz der neuen Weltanschauung. Rousseau war stehen geblieben bei dem unmittelbaren Gefühl als dem Glück des Daseins, das keine Demonstration ersetzen kann, in dem deutschen Polyhistor führte diese tiefst persönliche Einsicht von der Irrationalität alles Lebens zu einem neuen Verständnis alles Geistigen und seiner geschichtlichen Erscheinungen, vor allem der Religion und der Poesie. In die Bibel, die er sinnlich verstand, wie ein alter Jude, las er sein ganz eigenes Leben hinein; Natur und Geschichte waren die Offenbarung Gottes, die der Mensch in jedem Augenblick neu entdeckt, sobald er sie nicht mit dem Verstande, sondern mit allen Kräften seiner Seele erfaßt. Und auch nur so, mit allen Kräften der Seele, in denen vor allem die ganze Sinnlichkeit mitarbeitet, schien ihm das Leben aussprechbar. Analogie, nicht Demonstration oder Analyse, das heißt, nicht Zerlegung der Dinge, sondern ihr Aufnehmen mit dem vollen Gehalt des eigenen Lebens, war die einzig wahre Methode der Erkenntnis, der immer der Glaube zugrunde liegt, und Bild und Gleichnis die einzige Möglichkeit das Erkannte auszudrücken. Auch Sprache und Poesie stammten ihm so aus der Einheit der ganzen Menschlichkeit, sie waren das Produkt von Sinnlichkeit, Leidenschaft und Phantasie; natürlich nicht die Poesie des modernen Menschen, sondern des Volks vor der Kultur, dem die Poesie die Muttersprache ist. Und solche Poesie fand er wieder in der Bibel, die er immer wieder von neuem las. Das waren gleichsam Blitze aus einer dunklen Wolke, die der seltsame Mensch damals in die Seele Herders warf. Mit Herder zusammen las er auch Shakespeare. Und an dem ersten Werk, mit dem der Jüngling an die Öffentlichkeit trat, hat er so großen Anteil, daß das Eigentum da schwer zu bestimmen ist.

Aber aus den verbissenen, launenhaften, wunderbar verwachsenen Grübeleien eines fast krankhaft veranlagten Mannes wurde in der Seele Herders der freie Sturm und Drang einer großen, jungen Generation.

## 4

Langsam arbeitete sich Herder in seine Autorschaft hinein, die Manuskripte begannen sich zu häufen; er konnte sich aber noch nicht entschließen selbständig herauszutreten. Auch hier bedurfte es meist eines äußeren Anstoßes, um seine Produktion zu einem Wurf zu konzentrieren. Der Sinn aller seiner späteren Gedanken war aber gleich von Anfang an da, ihr ganzer Kreis beisammen, ihr tiefster Ausgangspunkt und letztes Ziel immer dieselben: *Leben*. Wir sahen, wie die ganze Zeit dahin drängte, aber das Aufregende und Merkwürdige ist die Leidenschaft, mit der die einzelnen Menschen das selbst durchleben mußten. Die Sehnsucht nach Leben war auch das runde Ergebnis von Herders ganzer Jugend.

Selten wird das philosophische und wissenschaftliche Denken so aus der eigenen Lebenserfahrung und dem persönlichsten Schicksal herauswachsen, wie in jenen Jahren. Mit seinem Leben repräsentierte jeder die Probleme und die Antwort, die er für sie gefunden hatte, und die Selbstbetrachtung wurde die tiefste Wurzel der neuen Geisteswissenschaft. Gegenüber dem Mechanismus und den abstrakten Systemen des Jahrhunderts wurde einzelnen starken Individuen das eigene Innere mit seinen irrationalen Erfahrungen sichtbar. Und war es zunächst der Religiöse, der sich die ganz individuelle, unberechenbare Art der göttlichen Einwirkung im eigenen Schicksal zum Bewußtsein brachte und dadurch sein Gefühl Gottes steigerte, so schien die Selbstbetrachtung, die „Höllenfahrt der Selbsterkenntnis“ seit Shaftesbury, Young, Hamann und Rousseau auch der Weg zu einem unmittelbaren Dasein und zu originalem Schaffen. Unter den tausend Kleidern der Konvention und aus dem Staub der Gelehrsamkeit sollte sie den elementaren Menschen, seine ursprünglichen Kräfte und Tendenzen, das Unergründliche und Unaussprechliche jedes Individuums herausholen. Aus diesem praktischen Drang entstand eine neue Psychologie, die auf Grund der Selbstbeobachtung das Leben in seiner freien Bewegung fassen wollte; zunächst im Dienst einer neuen Erziehung und Bildung zum freien und starken Leben, wurde sie die Grundlage der neuen Wissenschaft vom Menschen. So quollen auch Herders Gedanken aus seinem Schicksal, seine Theorien waren ihm Erlebnisse, alle seine Bücher kamen ihm mit ihren stärksten Motiven aus den Erfahrungen der eigenen unglücklichen Entwicklung und der aus der einfachen Gesundheit herausgeworfenen Seele. Den Kernpunkt seiner großen Schriftstellerei bildet das Tagebuch in Nantes, in dem Selbstbekenntnis und Selbstanalyse mit der Wissenschaft seltsam zusammengehen; es gibt aber kaum ein Werk von ihm, das nicht dieses Heraus-



wachsen der Wissenschaft aus dem Nachdenken über das eigene Subjekt zeigte. Und den Hintergrund seiner wichtigsten Schriften bildet ein ungeschriebenes Buch von ihm über Jugend und Veralterung der menschlichen Seele, ein „System des Lebens“, das ihm aus seinen traurigsten Erfahrungen gekommen war und an das man mit leisem Grauen, nie ohne stärkstes Mitleid denken muß. Es sollte die Menschheit retten vor der künstlichen Vergreisung und das ursprüngliche Leben für immer herstellen.

Mit diesem *Ideal des Lebens*, d. h. mit dem Drang, alles, was an Begriff, Abstraktion, Vorstellung, Regel, überhaupt Wissen und Worten in uns ist, wieder umzusetzen in die lebendigen Kräfte, aus denen sie ursprünglich entstanden sind, alle Formen, in denen das Dasein starr geworden ist, wieder zurückzuwerfen in seinen freien, strömenden Fluß, beginnt eine neue Zeit für die Dichtkunst, Ethik und Religion, und schließlich für die Wissenschaft, deren Konsequenzen noch heute nicht alle gezogen sind. Diesen Prozeß nicht nur in sich, sondern für die gesamte Menschheit durchzusetzen, sah Herder von Anfang an als seine Aufgabe an. Alle seine alten Kinderträume von Wirksamkeit bekamen jetzt diesen realen Gehalt: die Menschheit zu „bilden“ zur Frische und Ursprünglichkeit des Lebens, ihr den Genuß ihrer selbst wiederzugeben in dem wirklichen Ausleben aller Kräfte und Neigungen, die sie „beseligen“. Nietzsche hat mit seiner Umwertung aller Werte nichts anderes gewollt, er hat aber gerade auf das Mittel verzichtet, das im Gegensatz zu subjektiver und ebenfalls theoretisch konstruierender Einseitigkeit allein hier den wahren Weg zeigen kann, und das mit klarer Einsicht ergriffen zu haben, Herders eigenstes Verdienst ist: die *Geschichte*.

Geführt von der Sehnsucht, das produktive, gesunde, volle Leben aus dem Ganzen der Existenz, das ihm selbst versagt war, bei anderen zu finden, „idealische Brunnenquellen für den Durst einer Wüste“, suchte er es in der Vergangenheit. Zugleich, sah er, ließ sich hier der „Gang der Natur“ bei jeglicher Produktion in seiner vollen Wahrheit beobachten. Das Ziel, die abstrakte Form des modernen Denkens mit Hilfe der Erkenntnis des Ursprungs wieder zurückzuführen auf den realen Gehalt von Anschauung, Empfindung, Leidenschaft und Trieb hatten auch andere seit Locke schon vor ihm, seine Tat aber war es zu sehen, daß die Konstruktion eines solchen „Naturmenschen“, einer solchen „natürlichen Entstehung“, „natürlichen Entwicklung“ eben Konstruktion, ebenso Theorie, Abstraktion und Roman sei, wie es die alte Metaphysik gewesen, daß auch hier nur Erfahrung die einzig wahre Methode sei, und daß diese Erfahrung gegeben sei in der Geschichte. Damit überwand er Rousseau und sein ganzes Gefolge, so gut wie Condillac und Buffon. An Stelle des „abstrakten Adam“ des natürlichen Menschen trat der historische Mensch in der ganzen unendlichen Fülle seiner Verschiedenheiten. So ließ sich der „Ursprung“ aller menschlichen Produktionen in seiner lebendigen Arbeit selber aufspüren.

Es war die Methode der großen Naturwissenschaft der Zeit und vor allem der Naturgeschichte, die er so auf die geistesgeschichtliche Wirklichkeit übertrug; die Erfahrung nur zu analysieren, nicht zu konstruieren. Ja, ihr Antrieb war so mächtig, daß er, wie Taine später wieder unter dem Druck eines erneuten Aufschwungs der Naturwissenschaften gegenüber den Geisteswissenschaften, die menschliche Seele und ihre historischen Erscheinungen unter dem Gesichtspunkt des organischen Naturlebens und seiner Gesetzmäßigkeit ansah. Vorläufer dafür waren genug da, von den verschiedensten Seiten her, Herder aber war der erste, der diese Aufgabe in ihrer ganzen Breite und Konsequenz verstand und zu lösen versuchte. Die abstrakte Einzelseele verschwand ihm in dem unendlichen seelischen Strom der Geschichte der Menschheit und die abstrakte Menschheit wieder in der Einheit des Lebens der Natur. Nur „Data und Tatsachen“ boten das Material, ihre Entwicklung zu bestimmen. Dann ließ sich jedes menschliche Dasein begreifen als das lebendige Naturprodukt der jeweiligen Situation, das Resultat des Zusammenwirkens der menschlichen Anlage (Genesis) mit dem „großen Schauplatz“ (Klima und Tradition), wir würden heute mit Taine sagen, der Rasse, dem Milieu und der geschichtlichen Stellung. Und hier die „Physik“, „Physiologie“ und „Naturgeschichte“ des menschlichen Geschlechts zu finden, die Arbeit Newtons, Buffons und Hallers auch für die Geschichte zu leisten, wurde sein wissenschaftlicher Ehrgeiz. Insofern ist die Geschichte als Wissenschaft entstanden als die letzte Frucht des naturwissenschaftlichen Geistes des 18. Jahrhunderts. Von ihm bekam sie die Objektivität, die voraussetzungslose Richtung auf die Wirklichkeit, die das Wesen der Wissenschaft ist; der naturwissenschaftliche Anstrich in dem Ziel auch hier Naturgesetzlichkeit zu finden war ihr doch nur äußerlich, so schöne Resultate er erzeugte. Ihr Lebensgrund war jener Drang nach der Kraft und dem Genuß eines originalen Daseins. Und dieser Zusammenhang zwischen der Sehnsucht nach einem — wenigstens idealen — Erleben der Ganzheit der Wirklichkeit, die über dem Verstand ist, und der Geschichte bleibt auch noch in der Romantik und bei Hegel in seinen Jugendarbeiten. Erst die moderne Wissenschaft löste auch hier das Band zwischen den unmittelbar praktischen Antrieben und der rein theoretischen Betrachtung.

## 5

Man kann sich kaum eine Vorstellung davon machen, wo uns heute die ewige Auflösung jeder Existenz in das ungreifbare Gewoge historischer Beziehungen, Entwicklungen und Zusammenhänge, die geschichtliche Überladung mit ihrer sinnlosen Stoffhäufung genauso drückt, wie die Menschen damals ihre ewig klare Vernunft, welch eine Wirklichkeit mit einem Schlage durch die Geschichte wieder in die Welt kam, wie frei und unendlich inhaltsvoll das Leben empfunden werden konnte. Diese neue Lebensfrische

mit dem neuen Reichtum findet sich schon in den Sachen Herders, die er damals als halber Knabe in Königsberg schrieb: Fragmente, die in seinem Schreibtisch geblieben sind, in denen aber kaum ein Gedanke seiner späteren Werke fehlt. Es bleibt die Eigentümlichkeit seiner Schriftstellerei, fast nie über das Fragment hinauszukommen und doch immer in jedem Fetzen die ganze Universalität seiner Gedanken auf einmal zu geben; sie lag doch nicht bloß in seinem Charakter, sondern war auch das Schicksal seines Lebensstandpunktes und seines geschichtlichen Gefühls. Überall mußte er das Ganze empfinden mit allen seinen Verknüpfungen und wußte doch, wie jedes Denken nur Stückwerk sein kann. Es ist anderen nach ihm ähnlich gegangen.

Gleichsam ein Programm seines Lebens ist die Antwort auf die Akademiefrage, *daß, und wie die Philosophie für das Volk nutzbar zu machen sei?* Der Philosoph ist ihm nicht der Mensch, das Volk ist der Mensch. Das Volk ist ihm ehrwürdig. In ihm leben die Mächte alle, die die Philosophie nur zergliedern, aber nicht geben kann. Aus der Abstraktion ist nie eine große Tat gekommen, im Gegenteil, das Denken schwächt das Handeln. Das Volk braucht keine Moral, es handelt nicht nach Grundsätzen, sondern nach Empfindungen, und diese sind gut. Die Regel macht niemand moralisch, umgekehrt, sobald Empfindung Grundsatz wird, sobald hört sie auf Empfindung zu sein. Und ebenso ist's in der Poesie. Sie gehört dem sinnlichen Volk. Unserer Poesie ist das Volk entrissen, die Werke zeigen denn auch, „wie sehr wenig wir an dem Pathos des alten Volks teilnehmen“. Die Philosophie soll nicht abgeschafft werden, aber ihre Ziele müssen andere werden, auf keinen Fall darf das Volk philosophisch werden. Die Philosophen sind die Märtyrer der Menschheit. Ihre Aufgabe ist, sich dem „Genuß des Lebens“ zu entziehen, um ihn dem Volk zu erhalten; sie machen den Prozeß des Denkens durch mit allen seinen Zweifeln und Irrtümern, um dem Volk diese Qual zu sparen. Das Resultat wird eine „negative Logik“ sein, das heißt eine Erkenntnistheorie, die zeigt, was das Denken nicht vermag gegenüber der Empfindung, und die sie von ihm befreit. Sie wird den „Ursprung“ jeder Wahrheit aufsuchen in den Kräften der Seele und zeigen, wo die Quelle des gesunden Verstandes liegt, indem sie eine „Geschichte der menschlichen Fähigkeiten“ gibt. Dann wird sie die Schäden der vorhandenen intellektuellen Kultur wieder gutmachen können durch wahre Erziehung, die „negative Erziehung“ Rousseaus, die auf Ausbildung der Sinnlichkeit, Sachlichkeit und Tatkraft der Menschen aus ist. So ist Philosophie = Anthropologie auf geschichtlicher Grundlage zum Zweck der Bildung der Menschheit zur Humanität, das ist zur freien Entfaltung aller ihrer Kräfte, gemäß den Bedingungen der natürlichen und historischen Situation.

Man sieht, wie sich seine Gedanken herausbilden aus der ganzen Bewegung der Zeit, die oben geschildert wurde. Das Neue, das er bringt, ist

immer der positive Boden, auf dem er fußt, die wirkliche Geschichte. Die abstrakten Sätze Rousseaus werden alle historisch gewendet, das Wort Volk bekommt seinen Gehalt. Ein andermal drückt er das so aus: in der historischen Betrachtung der Entwicklung der Menschheit sei lebende wahre Regel der Erziehung gegeben, alle Gedanken Rousseaus müsse man „nationalisieren“.

Wie er sich nun eine solche Analyse der geschichtlichen menschlichen Produktion zum Zweck der Bildung dachte, zeigt das Fragment einer *Geschichte der Dichtkunst* und das dazu gehörige Bruchstück über die Ode. Der wichtigste Teil der Geschichte, das wissen wir schon, ist ihm überall die Erkenntnis des *Ursprungs*. „Denn so wie der Baum aus der Wurzel, so muß der Fortgang und die Blüte einer Kunst aus ihrem Ursprung sich herleiten lassen. Er enthält in sich das ganze Wesen seines Produktes.“ „Und ich werde unmöglich aus dem späteren Zustand den Grad von Erläuterung nehmen können, der meine Erklärung genetisch macht.“ In dem Ursprung ist die „Grundfeste des Ganzen“, wie es sich auch im Lauf der Geschichte verändert, ist die bleibende Einheit gegeben, die lebendigen, elementaren Kräfte, die sich den wechselnden historischen Bedingungen anpassen. Denn das ist nun das zweite: „*Der Geist der Veränderung* ist der Kern der Geschichte.“ Es bleibt sich nichts gleich, Begriffe und Werte sind überall verschieden und überall im Fluß. Das Leben ist ein „Proteus“, erscheint in tausend Gestalten. Aber in diesem Wechsel und diesem Fluß beharren die immer gleichen Kräfte und die Gesetze, nach denen sie sich so verschieden äußern; aus der Geschichte resultiert kein Skeptizismus. Neben der Analyse des Ursprungs ist so ihre zweite Aufgabe, diese Verschiedenheit des Lebens zu erklären und seine Entwicklungsgesetze aufzufinden. Schließlich resultiert daraus ein drittes — und damit wendet sich Herder am stärksten gegen die Zeit der Aufklärung und die gesamte bisherige Geschichtsbetrachtung — aus dieser Geschichte zu erkennen, daß jede historische Erscheinung in dieser Gesetzlichkeit auch ihre Wahrheit hat. Man hat kein Recht eine Epoche der Geschichte durch die andere zu widerlegen. Jede lebt in sich selber und genießt sich selber, an anderer Stelle, unter anderen Bedingungen, in einer anderen Form. Und nun wendet er diese neuen Gedanken auf die Dichtkunst an, erkennt ihren Ursprung und den Keim ihres Lebens in der Ode, zeigt, wie sie sich wandelt bei den verschiedenen Völkern unter dem Einfluß von Klima usw., und wie sie doch immer wahr und original bleibt, so lange sie echter Ausdruck der Situation ist, so verschieden sie sonst sein mag. Der ganze Inhalt dieser Fragmente läßt sich hier kaum andeuten. Fragen wir aber nach dem Resultat dieser Geschichte für die augenblickliche Produktion, zu deren Bestimmung er sie doch unternahm, dann zeigt sich schon in ihnen, wie völlig unfähig auch die Historie war, das lebendige Schaffen zu leiten. Die neue Erkenntnis führte weiter als der Wille begehrte und löste ihn schließlich auf. Schon Winckelmann hatte ein System der

Kunst aus der Historie gewinnen wollen, indem er es abstrahierte von der höchsten Entwicklungsstufe eines idealen Volks, der Griechen. Nach Herders echt historischer Anschauung mußte das willkürlich sein. Nach ihm hatte jedes Volk seine eigene Form. So suchte er die Regel aus den jeder Entwicklung zugrunde liegenden Gesetzen zu bestimmen. Jedes Volk hat die Poesie, die seiner Originalität auf seiner Entwicklungsstufe entspricht. Aber dann verschwand ihm die neue Poesie überhaupt aus den Fingern. Sinnlichkeit, Empfindung, Anschauung, Leidenschaft, der Strom des Affekts sind nach Herder immer wieder der Quell der Poesie, die Abstraktion und das Denken kann kein Gedicht machen. Zugleich muß er doch zugestehen, daß die Entwicklung des Lebens notwendig stufenweis zu immer stärkerer Bewußtheit und Abstraktion führt und seine Zeit da am äußersten Ende stand. Und so weist er für die Neubelebung der vertrockneten Phantasie und der dünnen Empfindung mit dem einen Arm auf Shakespeare, die nordische Edda, Barden und Skalden, mit dem anderen auf die Lehrpoesie als der seiner Zeit gemäßen.

Und am Ende resignierte er ganz. Im philosophischen Zeitalter seien keine poetischen Genies zu hoffen, es bleibe nur die Wissenschaft, die diese unfruchtbare Ader zu erklären sucht. „Nicht die Poeterei, sondern die Ästhetik sei das Feld der Deutschen.“ „Wer kein Poet sein kann, durchreise die Gegenden der Poesie und ihrer Alter.“ Geschichte der Dichtkunst und Kritik auf ihrer Grundlage, es ist die letzte Stufe poetischer Betätigung, die dem empfindenden Menschen heute noch übrig ist. Das sah er auch als seine Aufgabe an, und man kann wohl sagen, daß auch unsere Poesie so geendet hat. Jeder weiß, wie Schiller mit dieser historischen Stellung rang, bis er sich das Recht seiner sentimentalischen Poesie historisch bewiesen hatte. In der Romantik mündete sie aus in die Wissenschaft, und Fichte und Niebuhr, Hegel und Gervinus erklärten wieder die Zeit der Dichtkunst für vorüber. Aber merkwürdig ist der historische Blick des Jünglings, den er aus seinem eigensten Wollen — und doch nicht Können heraus zu tun vermochte. Wir werden sehen, wie sich ihm die Erkenntnis dieses Schicksals seiner Zeit noch steigert; wirklich konsequent daran glauben konnte er nicht, solange er jung war.

Das war ein kochendes Denken voller Widersprüche und Unklarheiten, aber mit einer stürmenden Energie und einer Fähigkeit, überall das Leben zu sehen und wachzuschreien, wie es kein anderer damals in Europa besaß. Wo er zupackte, zeigte sich ihm neue Wahrheit, die allem, was die Zeit sonst lehrte, entgegen war, selbst die modernsten Köpfe wie Rousseau, Montesquieu und Winckelmann erwiesen sich wirklichkeitsfremd und formelhaft vor diesem ersten Blick in die wahre Natur geschichtlichen Daseins. Hinter aller Theorie stand aber die heiße Sehnsucht des jungen Mannes, für sich selber und sein eigenes armes Dasein mehr Wirklichkeit und Lebensgenuß zu gewinnen.

## 6

Da bot man ihm 1764 die Kollaboratorstelle an der Rigaer Domschule an. Endlich winkten weitere Verhältnisse und ein öffentlicher Wirkungskreis. Er sollte im Nebenamt auch predigen. Riga war eine große Stadt mit frischem Verkehrsleben und von geistiger Bedeutung. Freudig griff Herder zu und genoß die neue Welt mit jugendlicher Lust. Die bürgerlichen Kreise öffneten sich ihm bald, auch die adligen Häuser. Er gewann gute Freunde und gab sich eine Zeitlang ganz dem geselligen Verkehr hin, der ihm so ungewohnt und ersehnt war, empfand „sein Leben neu verjüngt“.

Am innigsten wurde sein Verhältnis zur Frau des Kaufmanns Busch. Stellen im Journal seiner Reise später zeigen, daß diese Freundschaft nicht ohne Leidenschaft war. Aber das kam wohl mehr nachträglich in den ersten Tagen der Entfernung, wo ihm seine ganze Existenz leer und übersinnlich bis zum Verzweifeln erschien. Solange sie zusammen waren, war ihr Verhältnis treu und ehrlich, daß Herder sich nichts vorzuwerfen hatte, als ihn später seine Braut aufs Gewissen fragte. Die Frau war nicht glücklich in ihrer Ehe, und Herders moralische Feinfühligkeit und zarte Empfindung ihres Zustandes taten ihr wohl. Der Ton der Zeit steigerte natürlich diese einfachen Herzensbeziehungen.

Auch sein Beruf freute ihn im Anfang und er muß für seine Jahre, wenn auch nicht für sein Wollen, Großes geleistet haben. Die Stadt hat ihn nie vergessen, hat ihm später viel geboten, um ihn zu behalten, seine Gemeinde war sehr groß, und seine Schüler hingen an ihm. Schule, Kirche und Schriftstellerei, sie waren ihm drei Mittel zu demselben Ziel: „Den Menschen zum Menschen zu bilden.“ Wie er sie gehandhabt wissen wollte, hat er damals oft geschildert. Für die Schule verlangte er Realien statt toter Gelehrsamkeit, eine lebendige Methode, die die Aufmerksamkeit fesselt und jeden Augenblick die ganze Seele füllt, und eine Sprache des Lebens, die überall den Gesamteindruck gibt. Für die Predigt zeigt er die ähnliche Aufgabe: keine Worte, sondern die Gegenwart Gottes fühlen lassen. Ihr Zweck nicht mystische und transzendente Gnadenwirkung, sondern die Rückkehr in die individuelle Sphäre, in Welt und Beruf. Und auch hier ist's die Methode, „zur Aufmerksamkeit zwingen“, den „Grund der Seele weich erhalten“, nicht abstrakt sprechen, sondern alles in untrennbarer Einheit geben, eine Situation der Menschheit und des Lebens malen, aus der die Moral lebendig wird. Und die Sprache soll für uns reden so eigentümlich „als der Vortrag der Bibel zu den Zeiten war, in welchen sie geschrieben wurde“. Und schließlich die Schriftstellerei: auch sie soll fürs Volk, soll „Volkserziehung“ sein. Er denkt an eine Wochenschrift, die sein Ideal darstellen soll, die überall Situationen des Lebens bringt, sich anpaßt an Lokal- und National-eigentümlichkeiten, überall individuell ist und einen Wirklichkeitsstil schreibt. Den hatte Herder nicht und aus seiner Volksschriftstellerei ist

nichts geworden, das hat Pestalozzi später besser verstanden; aber in der Schule und Kirche war er der Mann, das Ideal eines Lehrers und Predigers, wie wir es in zwei Aufzeichnungen von ihm besitzen, wahr zu machen. Sein Unterricht und seine Predigt müssen von unerhörter Neuheit und Lebendigkeit gewesen sein; sein Enthusiasmus, der Reichtum seiner Innerlichkeit und ihr leidenschaftlicher Zug ergriff die Zuhörer und riß sie hin. Seine wunderbare Gabe, die bekanntesten Dinge von einer ungeahnten Seite sehen zu lassen, überall über den alten Verhältnissen neue Ideale zu zeigen, mit jedem Kleinsten eine unendliche Perspektive zu geben, hatte namentlich für Jünglinge einen seltsamen Zauber. Er verstand es ihre besten Kräfte aufzuwecken. Das ist ihm sein Leben lang geblieben. Als alter Mann hat er noch so auf Jean Paul gewirkt, wie in seinen jungen Jahren auf Claudius und auf seinen größten Schüler Goethe, und noch heute wird man seine Bücher mit dem größten Gewinn in den Entwicklungsjahren lesen als das edelste Ferment geistiger Gärung, das unsere Literatur besitzt.

Damals in Riga, im ersten Ansturm der Jugend muß der Reiz seiner Persönlichkeit überwältigend gewesen sein. Und doch konnte ihm das alles auf die Dauer nicht genug tun. Um seine Gedanken und Reformationspläne so in die Wirklichkeit umzusetzen, Leben und Arbeit so zusammenzubringen, wie es ihm träumte, war er doch zu jung. Er war ja eben 21 Jahre! Auch die Geselligkeit befriedigte ihn, nachdem der Glanz der Neuheit verblieben war, nicht mehr, er fand in der Handelsstadt keinen Menschen, der seine geistigen Interessen geteilt hätte. Das Schlimmste war seine eigene unglückliche Natur, die nicht aus der Wirklichkeit lebte, sondern aus tausend Idealen, die immer höher wuchsen, je weniger er die Verhältnisse nach ihnen zu gestalten vermochte. So versank er allmählich wieder in seine stummen Bücher und seine einsame Schriftstellerei. Wieder wurde aus dem Wirken ein ideales Planen und seine dunkle Stube der ganze Kreis seiner „Welt“. Es ist keine Freude, Herders Leben zu erzählen, ein ewiger Wechsel von Hoffnung und Enttäuschung. Das Beste daran sind seine Gedanken. Nach mehrfachen Anläufen und wiederholtem Umschreiben sammelten sie sich nun endlich zu einem Werk für die Öffentlichkeit in den *„Fragmenten über die neuere deutsche Literatur“*.

Wollte er sich an der geistigen Bewegung seines Vaterlandes beteiligen, so mußte er eingreifen in jenen merkwürdigen Prozeß der Entstehung der deutschen Dichtung, der alle Herzen und Köpfe unserer Nation beschäftigte. Es war ihr Weg, den Drang der Zeit nach einem freien Leben zu verwirklichen. Unsere Dichtkunst ist ja nicht ursprünglich, nicht Naturpoesie, wie es die des Minnesangs war, sondern ist in der Zeit der Wissenschaft hervorgegangen aus bewußter Arbeit, auf der Grundlage von Theorie und Kritik. Gottsched hatte begonnen, planmäßig die deutsche Literatur zu bebauen und durch Nachbildung ausländischer Werke die poetische Produktion wachzurufen. Und allmählich hatten alle jene Mächte, die in den

Köpfen und Herzen nach einem unmittelbaren, inhaltsvolleren Leben verlangten, als die Wissenschaft es geben konnte, gespürt, daß sie in der Poesie und ihrem unsystematischen Ausdruck zur Wirklichkeit kommen könnten. Der neue Lebensgenuß erschien in der Anakreontik, wo nicht mehr „metaphysisch gelacht und geküßt wurde“, nicht mehr in logischen Schlüssen geliebt, die neue Weltanschauung in den Lehrgedichten, wo sich enthusiastisch darstellen ließ, was keine Begriffe ausdrücken konnten. So ging die Entwicklung der Poesie Hand in Hand mit der Entwicklung eines neuen Lebensgefühls und Lebensgehaltes. Aber wie eng und gebunden war noch alles und wie langsam fanden sich die Formen und die Freiheit der Aussprache. Die ganze Bewegung schien zu ersticken in Nachahmung und Inhaltsleere. Da war Lessing aufgetreten und fegte mit seiner Kritik den Kehrriht zusammen. Klar und frei, mit männlich festem Verstand, wie er überall dem Leben ins Auge sah, erschien ein neues originales Dasein in allen seinen Schriften und Dichtungen. Wie in *einem* hellen Feuer sammelte sich die ganze Überlegung und Kritik der Zeit in seinen Literaturbriefen, die von 1759 an erschienen. Es war das Unternehmen „die Literatur eines ganzen Volks zu beurteilen“. Sechs Jahre hindurch waren die Briefe erschienen, 24 Bände. Die „Augen von ganz Deutschland“ waren auf sie gerichtet, niemand verfolgte ihr Erscheinen mit größerem Eifer als Herder. Die Literatur, wie sie ihm vorschwebte, war doch eine weit andere, und auch die Kritik, wie sie Lessings analytischer Verstand übte und die, wie die seiner Mitarbeiter im Grunde eine rationalistische war, konnte nicht die seine sein. Neben Lessing stand Klopstock mit seiner Verkündigung des Genius und des Schaffens, das über der Regel ist, und seiner Lyrik, die in den Literaturbriefen nicht verstanden war und in der man doch alle Kräfte der Seele unmittelbar strömen hörte. Das war die Form, die der Tendenz der Zeit genug zu tun vermochte. Und Hamann verkündete das Leben als den Urgrund aller Produktion überhaupt. Der Sinn der Kritik konnte nicht mehr sein das Leben zu lenken, sondern nur es zu wecken. Jetzt gab es keine Regel mehr, wie Lessing sie feststellen wollte; an Stelle der kritisch negativen Methode galt es positiv vorzugehen, nicht zu zerlegen, sondern zu charakterisieren, überall das Leben zu ergreifen, wo es sich zeigt, im Hintergrund den Maßstab nicht eines Systems, sondern der Geschichte, die nicht von außen urteilt, sondern aus dem Werk selbst und seiner Individualität. Und in diesem Sinn unternahm Herder die Literaturbriefe gleichsam noch einmal zu schreiben. Daß so etwas damals im Gang der Geschichte lag, zeigen die schleswighischen Briefe Gerstenbergs, die auf demselben Boden Klopstocks und Hamanns gewachsen sind, und in demselben Jahr wie Herders Fragmente erschienen. Aber mit welcher Weite des Blicks und welcher Konsequenz der geschichtlichen Grundanschauung waren diese Fragmente geschrieben! Wohl waren es kritische Schriften und doch erschien der Jugend der Zeit in diesen Sätzen über die Poesie die Poesie selber in aller ihrer



lebendigen Kraft, so unmittelbar aus dem Innersten eines starken Gefühls kamen die Worte und Gedanken, so greifbar erschien die produktive Seele.

Das ganze Buch war ein Ruf nach Originalität, wie kommen wir wieder aus Nachahmung und Reflexion heraus zu einer ursprünglichen Dichtung? Young hatte schon gelehrt: nicht nach den Alten sondern wie die Alten dichten, naturhaft. Viel leidenschaftlicher noch, aber auch tiefer und eingehender antwortete Herder: Erfüllung unseres eigensten Nationalgenies und seiner Entwicklungsstufe; die historische Besinnung muß sie uns zum Bewußtsein bringen. Und das versucht er auf der breitesten Grundlage. Zunächst die Abrechnung mit der ganzen Vergangenheit und allen Völkern, denen die Deutschen nachgeahmt hatten, Hebräer, Griechen und Römer; Franzosen und Engländer sollten folgen. Die Ahnungen der neuen historischen Philologie, wie sie vor allem in England begonnen hatte, wurden von ihm zu ganzer Klarheit gebracht. Die Analyse der einzelnen nationalen Kulturen zeigt überall die unzerstörbare Einheit von Milieu, Rasse, Tradition; aus ihnen quellen wie die Mythologie und die Religion, Patriotismus und Nationalvorurteile, so auch die *nationalen* Dichtungen. Je tiefer da die Wissenschaft dringt, um so eigentümlicher und unnachahmbarer erscheinen alle Äußerungen der verschiedenen Völker. Was bei ihnen wahr und echt ist und alle elementaren Kräfte bis ins Herz erregt, wird in der Nachahmung leer, ohne Kraft der Natur, ohne Leben der Anschauung und sinnlicher Gegenwart. Die Übersetzung und Darstellung der vergangenen Literaturen in ihrer ganzen Eigenheit — wie es Herder später selbst mit dem Geist der hebräischen Poesie getan — wird von jedem Versuch der Nachahmung befreit, wird auch lehren das eigene originale Dasein in originale Formen umzusetzen. Ein Philologe, der das leistet, „erschien ihm als der Morgenstern einer neuen Epoche unserer Literatur“. Er sah das als seine Aufgabe. „Siehe hier deine Natur und Geschichte, deine Götzen und Welt, deine Denkart und Sprache: nach diesen bilde dich um Nachahmer deiner selbst zu werden.“ Es ist der Satz Youngs, aber in voller historischer Bestimmtheit. Ein Originalschriftsteller im hohen Sinne der Alten ist beständig ein Nationalautor; so fordert er auch für uns: Schilderer der *deutschen* Natur, *deutscher* Geschichte und *deutscher* Mythologie. „Wahrlich der Dichter muß seinem Boden getreu bleiben, der über den Ausdruck herrschen will! Hierher kann er Machtwörter pflanzen, denn er kennt das Land, hier kann er Blumen pflücken, denn die Erde ist sein.“

Das zweite Problem der historischen Besinnung ist die Frage, auf welcher *Entwicklungsstufe* sich der nationale Geist befindet. Die tiefste Grundlage nationaler Dichtung ist die nationale Sprache, sie ist der ursprünglichste Ausdruck des ganzen nationalen Daseins, und bleibt der Wurzelboden jeder Poesie; alle lebendigen Kräfte, aus denen die dichterische Produktion entspringt, sind hier am sichtbarsten. So geht denn Herder nach seiner Methode von unten herauf zu begreifen, der Entwicklung des menschlichen

Geistes an der Entwicklung der Sprache nach. Schon Diderot hatte die Sprachentwicklung mit den Lebensaltern des Individuums verglichen und hatte gezeigt, wie die Sprache der Jugend voll Leidenschaft, Sinnlichkeit und Phantasie die Sprache der Poesie ist, und wie auf dem Verstand und der Überlegung des Alters nur die Prosa wächst. Hamann und Herder gaben dem nun wieder die historische Wendung, und die Analyse der verschiedenen Sprachen erwies den Sinn und das Recht ihrer Eigenheiten aus ihrer historischen Stellung. Eine andere Logik gleichsam herrscht auf jeder Stufe, und es ist unmöglich die Schönheit der einen mit der Vollkommenheit der anderen zu verbinden, man konnte nicht sinnlich-affektiv dichten wie die Hebräer oder die Wilden und zugleich mit französischer Verstandesklarheit. Das war Herders eigenste Einsicht: seine neue Lehre von der historisch bedingten Einseitigkeit jeder menschlichen Existenz. Wir werden sie bald in ihrer vollen Bedeutung übersehen. Hier interessiert uns sein Resultat für die deutsche Poesie. Wir wissen schon, wie er schwankt zwischen der Überzeugung seiner Erkenntnis und seiner poetischen Erregung. Er hatte gut predigen, jeder solle seiner Zeit leben. Die deutsche Poesie war auf der Stufe der Prosa und doch wollte er auf die ursprüngliche Poesie nicht verzichten. Er fand einen Ausweg: die mittlere Größe, die schöne Prosa ist unstreitig der beste Platz, weil man von da aus auf beide Seiten auslenken kann; man muß sich nach beiden Seiten ausbilden, durch Übersetzung der sinnlichen Literatur zur Poesie, durch Reflexion zur philosophischen Sprache. Alsdann werden wir zwar von beiden Seiten nicht die höchste Stufe erreichen, aber — wir entgehen der „Einseitigkeit“. Man sieht, die Geschichte nimmt mit dem einen Arm, was sie mit dem anderen gegeben hat: Einseitigkeit ist Kraft und Einseitigkeit ist Schranke. Zunächst überwog in dem jungen Herder doch die Sehnsucht nach der Kraft. Aus dem Verlangen nach echter Poesie, nach Jugend, Leidenschaft und Wirklichkeit der Sinne war sein Buch erwachsen, das vermochte eine bloße Erkenntnis, so wahr sie auch sonst sein mochte, nicht totzuschlagen. Immer wieder bricht diese Tendenz heraus, und wenn er auf der einen Seite ein Lehrgedicht über die menschliche Seele „als die höchste Höhe des poetischen Genius in unserer Stufe der Kultur“ träumt, so ruft er auf der nächsten Seite nach dem Schrei der Natur, Betätigung aller elementaren Energien und einer Sammlung der Lieder des Volks.

Die Fragmente hatten nur Bruchstücke gebracht von dem, was in ihm gährte; als nun Angriffe kamen, entschloß er sich zu einer Fortsetzung, den „kritischen Wäldern“. Es waren wieder nur Fragmente, sie knüpften wieder an an fremde Bücher, an Lessings Laokoon, an die Schriften von Klotz und seinem Schüler Riedel, aber die Polemik war diesmal so kleinlich, wohl gar diktiert von der verletzten Eitelkeit, daß Hamann recht hatte, wenn er ihm eine Verzettelung seines Genies vorwarf und ihn mahnte, sich auf große und würdige Werke zu konzentrieren. Das wertvollste war das vierte Wäld-

chen, das seine Ästhetik bringen sollte; gerade das ist damals leider nicht an die Öffentlichkeit gelangt, es hätte wie eine Offenbarung wirken müssen. Eng gedrängt stand hier alles beisammen, was Herder theoretisch zu sagen hatte. Da war wirklich nicht mehr von Regeln die Rede. Schaffen und Theorie haben nichts miteinander zu tun, was an jenem Natur ist, sagt er, löst diese, so viel an ihr ist, auf und zerstört sie gleichsam in demselben Augenblick. „Das ist nicht mehr das Kunstwerk, das im verworrenen Anschauen wirken soll; in seine Bestandteile des Schönen aufgelöst, soll es jetzt als Wahrheit erscheinen. Welche zwei Enden des menschlichen Geistes! Sie heben sich beinahe im Augenblick der Energie einander auf.“ „Die Ästhetik kann kein Gefühl geben, das man nicht hat, sie lehrt nur Seelenkräfte kennen, die die Logik nicht kennen lehrt.“ Das war eine reinliche Scheidung. Und dann baute er diese neue Ästhetik auf der Analyse der einzelnen Künste und ihren Grundlagen in den verschiedenen Sinnen auf. Eine Ästhetik von unten, eine Ästhetik aus den Ursprüngen. „Wir sind gleichsam tierartige Geister, unsere sinnlichen Kräfte wirken stärker, sie gehören vielleicht mehr in unsere sichtbare Bestimmung dieses Daseins als die anderen, sie sind die Blumen unserer Vollkommenheit“; wie er es ein andermal formuliert, „wir sind nicht reiner Geist, sondern Mensch“. Und in der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes aus diesen sinnlichen Elementen wird sichtbar, wie verschieden überall diese Genesis, wie das Wachstum überall anders bedingt ist. „So ist die Ästhetik überall eine andere; in der verschiedenen Entwicklung verschiedener Kräfte nach verschiedenem Verhältnis liegt schon ein Grund zur unendlichen Verschiedenheit des Urteils über schön und gut.“ Jeder Sinn hat seine eigene Ästhetik wie seine eigene Kunst, das Auge die Malerei, das Gefühl die Plastik, das Ohr die Musik; die Begriffe des einen gelten nicht für den anderen, überall müssen die Abstraktionen zurückgeführt werden auf ihre Ursprünglichkeit, ihre sinnliche Herkunft. Im ersten Riß zeichnet Herder mit genialem Strich die Anfänge einer solchen physiologischen Ästhetik der verschiedenen Künste; ausgeführt hat er später davon nur die *Plastik*. Ein zweites Moment für die Verschiedenheit jeder Ästhetik ist die historische Stellung, aus der sie geboren ist, sie gilt nur für ihr Klima, für ihre Zeit. „Der griechische, der gotische, der maurische Geschmack in Baukunst und Bildhauerei, in Mythologie und Dichtkunst, ist er derselbe? ist er nicht aus Zeiten, Sitten, Völkern zu erklären?“ Aber eben dieser „Proteus von Geschmack, der sich unter allen Himmelsstrichen, in jeder fremden Luft, die er atmet, neu verwandelt“, beweist ihm mit den Ursachen seiner Verwandlung, daß die Schönheit nur *eine* ist. Das war der Sieg der geschichtlichen Erkenntnis über den Skeptizismus. Und in einem wundervollen Satz spricht er schließlich die ganze Seligkeit des historischen Verstehens und seines universalen Weltgefühls aus. Die Produktion ist einseitig und trägt Nationalmanier, für die Erkenntnis ist es aber „möglich, sich von diesem angeborenen und

eingefloßten Eigensinn einer zu singulären Lage loszuwickeln, und endlich ohne National- und Zeit- und Personalgeschmack das Schöne zu kosten, wo es sich findet in allen Zeiten und allen Künsten und allen Arten des Geschmacks, überall von allen fremden Teilen losgetrennt es rein zu schmecken und zu empfinden. Glücklich, wer es so kostet! Er ist der Eingeweihte in die Geheimnisse aller Musen und aller Zeiten und aller Gedächtnisse und aller Werke; die Sphäre seines Geschmackes ist unendlich wie die Geschichte der Menschheit, die Linie des Umkreises liegt auf allen Jahrhunderten und Produktionen und er und die Schönheit stehn im Mittelpunkt.“

Die kritischen Wälder sollten ihm wenig Freude machen. Er war auch nicht der Mann, wie Lessing, selbstbewußt und offen für das einzustehen, was er schrieb. So gern er polemisierte, so unangenehm waren seiner sensiblen Natur die natürlichen Konsequenzen. Immer wieder schickte er die heftigsten Angriffe in die Welt und war doch zu eitel, seine Arbeit ganz zu verheimlichen, zu stürmend, seinen brausenden Stil zu verstecken, der ihn sofort verriet, und dabei immer wieder entsetzt, wenn man ihm mit gleicher Weise diente. Diesmal schien ihm alles zusammenzustürzen, seine Stellung als Theologe unmöglich. Er log, um sich herauszuhelfen und fühlte doch das Unwürdige eines solchen Verfahrens. Zudem drückte ihn sein eigenes Ich, die ganze Art seiner Existenz immer stärker. Die Einsamkeit machte ihn krank. Von Anfang an hatte er sich für sein Amt nicht reif genug gefühlt, mußte wieder Früchte affektieren, wo er nur Blüte sein sollte. „Meine ganze Bildung gehört zu den widernatürlichsten, die uns zu Lehrern macht, da wir Schüler sein sollten“, schrieb er an Hamann. Jetzt fühlte er sich der Wirklichkeit einfach nicht mehr gewachsen, bei seiner Jugend schattenhaft und greisenalt. Die „Organisation seiner Seele“ erschien ihm „gleichsam gelähmt“, alles müde, ohne Empfindung und Realität, ohne Genuß und Tätigkeit. Die ewige Beschäftigung mit Büchern und fremder Innerlichkeit hatte die eigene Seele wie aufgezehrt. Wie ein Repositorium voll Papiere und Bücher kam er sich vor, das nur in die Studierstube gehört. Alles in ihm intensiv und doch ohne Leben, die wirkliche Welt in weiter Ferne und unerreichbar. Der ganze Haß gegen die Wissenschaft und das abstrakte Denken, der sich im Lauf der Jahre in ihm aufgehäuft hatte, ging ihm jetzt über. Nichts schien ihm mehr standzuhalten, alles abstrakte Namen, die die ganze Welt von Jugend auf realisieren lernt. Es war eine Stimmung, wie sie ähnlich Faust in seinen Monologen ausspricht. Er war nie jung gewesen, so kam es ihm vor, um Jahre seines Lebens und ihren Genuß fühlte er sich betrogen; seine ganze Entwicklung und Erziehung hatte ihn alt gemacht, wo er jung sein sollte, das war das Grundübel der Zeit, sie verkehrte das „System des Lebens“. Damals dachte er daran das Buch über die Jugend und die Veraltung menschlicher Seelen zu schreiben. Es war der Schlüssel, mit dem er die ganze Weltgeschichte verstand. Kind, Jüngling, Mann und Greis, das sind die Stufen, die „jeder Mensch durchgehen muß, denn sie

entwickeln sich auseinander“: „in ihrer ganzen Folge nur genießt man das Leben und wird auf honette Weise alt“. Jede Stufe hat ihre eigenen Kräfte, Triebfedern und Regeln, ihren eigenen Genuß und muß ausgelebt werden, soll das Dasein Wirklichkeit haben. Diesen Gang hat auch die Menschheit als Ganzes durchgemacht und seine Zeit fühlte er als „das Ende“, die „Zeit des Verfalls“. „Die Jugend der menschlichen Seele in Erziehung wiederherzustellen, o welch ein Werk!“ Zunächst mußte er sich selbst helfen und nur ein vollständiges Abreißen konnte seinen Lebensmut aufrecht halten. Eine Lebenssehnsucht unerträglicher Art ergriff ihn, ein Hunger nach Freiheit, unbekannter Zukunft, Größe! Er gab sein Amt auf, die Freunde liehen das Geld und am 23. Mai 1769 fuhr er unter Donner und Blitz aus dem Hafen. Wohin? Er wußte es selbst noch nicht genau; in die Welt, nachholen, was er sein Leben lang versäumt, die Wirklichkeit fassen statt der Bücher, lernen, vor allem wieder jung werden!

## 7

Eine ungeahnte Ruhe ergriff ihn während der einsamen Schifffahrt, nachdem die ersten wilden Tage der Verzweiflung vorbei waren. Er hatte in Kopenhagen landen wollen, Klopstock und seine Freunde zu sprechen, war aber noch zu matt, im entscheidenden Moment verschief er die Zeit und fand sich am anderen Morgen wieder auf der hohen See nach Frankreich. „Das flatternde Segel, das immer wankende Schiff, der rauschende Wellenstrom, die fliegende Wolke, der weite unendliche Luftkreis, ohne Bücher, Schriften, Beschäftigung und gewohnte Gesellschaft!“ Alle seine Gedanken sammelten sich und weiteten sich. Und allmählich kam es wie ein Rausch des Lebens über ihn. Es war wieder nur ein Gedankenleben, aber von unerhörter Kühnheit, phantastischer Größe und Aktivität. Alle seine Träume wurden wieder wach. Jede Erscheinung überschüttete ihn mit einer Welt von neuen Ideen, Plänen und Vorsätzen, Himmel und Sterne, Wind und Meer, die Horden der Fische und das Spielen der Delphine um das Schiff.

Das Dokument jener Wochen ist das *Journal seiner Reise*, das er in Nantes zu schreiben begann, eines der genialsten Bücher unserer Literatur, in seiner fragmentarischen Gestalt riesengroß; wieder einmal die Summe aller seiner Gedanken, aber durchflammt von einem Sturm auf die Wirklichkeit, von Leidenschaft und Entschluß, durchsetzt mit Selbstbetrachtung und geheimsten Blicken in seine Seele, im Hintergrund immer das Meer und die Welt, und geschrieben in einem neuen Stil, der die ganze Unmittelbarkeit des Selbstbekenntnisses zeigen sollte und von nun an auf lange die Sprache seiner Wissenschaft wurde.

„Nichts als menschliches Leben und Glückseligkeit ist Tugend; jedes Datum ist Handlung; alles übrige ist Schatten, ist Raisonement.“ In diese Formel faßte er alles zusammen, was ihn bewegte: Sinn und Maxime jeder

menschlichen Existenz. Seltsam und groß ist es, wie sich dem wunderlichen Manne alle Gedanken über sich selbst und seine Entwicklung, alle Pläne und Entschlüsse für das eigene Leben umsetzen in universale Menschheitsgedanken, bis sie schließlich münden in historische Enzyklopädie. Der abstrakte Eudämonismus des 18. Jahrhunderts hatte schon von Rousseau Blut und Nerv bekommen, jetzt erfüllt ihn Herder mit dem ganzen Reichtum seines historischen Gefühls. Wohl gibt es ein System des „Lebens“, das die Regeln enthält, die dem immer gleichen Zweck des Daseins — „das menschliche Geschlecht hat immer Glückseligkeit zur Summe“ — entnommen sind: Kraft aller Funktionen Leibes und der Seele, gesunde, offene, starke Sinnlichkeit, Festigkeit des Willens, Unmittelbarkeit des Gefühls usw. Aber diese Bestimmung unseres Geschlechts ist in unendlicher Variation erfüllbar, in jedem Klima und in jeder Zeit eine andere, im letzten Grunde überall ganz „individuell“. Seiner Zeit ihr originales Dasein wiederzugeben, der „Prediger der Tugend seiner Zeit“ zu werden ist sein allgemeinstes Ziel. Im Dienste dieser Aufgabe verlangt er eine Geschichte der Menschheit, um alle Formen ihrer Glückseligkeit und alle Bedingungen derselben zu überblicken, und ein Buch über die menschliche Seele, das alle ihre Kräfte mit ihren Produktionen darstellt, zeigt, wie aus jedem Sinn eine Kunst, aus jeder Kraft eine Wissenschaft entsteht, und das alles auf der Grundlage der Geschichte der menschlichen Seele in allen Völkern und zu allen Zeiten. Befreiung von der Vergangenheit durch das Realisieren aller überlieferten Formeln und Begriffe auf Grund ihrer historischen Entstehung, und Begründung der eigenen Lebensform nach den dort erkannten Bedingungen, das ist das eine; es soll den Menschen auf die Natur zurückführen und ihn gleichsam elementar machen. Das Lebensziel ist der Genuß des Daseins, der aus der Betätigung dieser natürlichen Energien entsteht. Für das Volk bedeutet das die Entwicklung seiner Nationalität. Wir wissen aber schon, wie doppelseitig die Geschichte ihn leitet. So tritt auch hier sofort neben die Reduktion auf eine *natürliche Humanität* ein zweites: die Aufnahme der Vergangenheit in allen ihren Gestalten zur Befreiung von der Einseitigkeit und zur Entwicklung der *moralischen Humanität*. Das Lebensziel erscheint erst jenseits der Welt und für das Volk bedeutet es die Entwicklung zum Kosmopolitismus. So kreuzen sich immer die zwei Tendenzen in ihm, von denen er doch im einzelnen wußte, daß sie sich gegenseitig aufhoben. In seiner ganzen Konsequenz hat er sich diesen Widerspruch nie klargemacht, er ist auch logisch nicht aufzulösen; das Leben trägt diese und mehr Gegensätze in sich, und jeder einzelne muß sich da immer von neuem in lebendiger Arbeit hindurchhelfen.

Das Mittel, seine neue Bildung durchzuführen, gibt die Organisation eines neuen *Schulwesens* auf dieser Grundlage eines historischen, realwissenschaftlichen Empirismus, die er bis in das Pensum der einzelnen Klassen entwickelt. Einstweilen überwiegt auch hier die radikale Seite;

„Leben“ ist das immer wieder aufgestellte Ziel, Erweckung der Seele zu realem Wissen und Fühlen. Dieser Entwurf hat noch heute die Zukunft für sich — möchte unsere Zeit ihn wahr machen!

Immer höhere Wellen schlägt sein Ehrgeiz; ein Führer Rigas, ein Luther Livlands will er werden. Er geht im Flug die Völker Europas durch, keines scheint ihm mehr eine Zukunft zu haben; sie sind alle alt, überall der Marasmus einer untergehenden Welt. Nur Rußland ist noch jung und er träumt von einem neuen Aufgang der Kultur, den er dort heraufführen will und von wo der Geist einer jungen neuen Welt das alte Europa wieder erwecken soll. Ein Buch will er schreiben, das ihm auf Grund der Geschichte des Landes, nach dem Vorbild Montesquieus, aber wahrhaft historisch, seine Bestimmung und Verfassung aufdeckt, um das Volk zu erziehen zur Entwicklung der lebendigen Triebe seiner eigenen Natur. „Ich gehe durch die Welt, was habe ich in ihr, wenn ich mich nicht unsterblich mache!“ „Wirksamkeit und Verdienst, dazu brenne ich und krieche durch die Welt, und mein Herz schlägt nur in Gedanken der Einsamkeit.“

Ähnliche Gedanken hat Napoleon gehabt, er war eher der Mann sie auszuführen, und vorher hatte Friedrich der Große derart geträumt, aber selbst das realitätslose Stürmen des unbekannten, weltfernen, sehnstichtigen jungen Menschen hat etwas von Größe, die uns nicht lächeln läßt. Indes alle seine praktischen Tendenzen, im Keim aus Erkenntnisdrang entspringend, enden auch alle in Wissenschaft. Hegel ist es später genauso gegangen, auch dem wurde aus den Entwürfen einer Volksreligion und einer deutschen Verfassung nichts weiter als eine Geschichte derselben.

In dem Gedicht „an den Genius der Zukunft“ hat Herder die große Stimmung, die ihn damals trug, beschrieben.

Wer bist Du Dämon? Kommst Du leiten  
 Mein Lebensschiff in die Höh dort auf?  
 In die blaue Nebelferne dort auf, wo Meer und Himmel  
 Verweben ihr Truggewand?

. . . . .

Siehe da steigen

Aus der Asche der Jugendglut die Seher! Sie zerreißen  
 Mit Schwerterblitzen das Gewölk! Sie wehn  
 Im Blick durch die sieben der Himmel und schwingen sich herab!  
 Dann liest der Geist in seines Meers  
 Zauberspiegel die Ewigkeit.  
 Dich bet ich an, o Seele! . . . . .

. . . . . Aus der Tiefe, Dir

Aus dem Abgrund webt sich Wellengebü, und sinnst und tastest  
 Zum Saume des Ends hinan!  
 Wer fand den Sonnenspiegel, ins dunkeln Meers

Verhüllte Schätze zu sehn? Wer fand  
Das Auge dieser neuen Schöpfung?

Es liegt verflochten und unentwirrt

Der Taten Gespinst! Des Glücks unerforschlichen Knäuel

Webt ab die leitende Zeit mir!

Ich aber komme jetzt

Von der rötenden Dämmerung Morgenhöhn

Und sinn hinüber und ziele gefiederten Blick

Zu des Ufers Hoffnung! . . . . .

da ergrünen

Gebirg', wie Säulen des Triumphs! da wehn,

Sie wehn mit den Düften der Felder und locken mich hinan!

O Land! o Land! der schwarzen Überfahrt

Schlünden entrann ich, o Land!

Sechs Wochen hatte die Fahrt gedauert, am 15. Juli landete man in Painboeuf, und Herder fuhr nach Nantes. Dort ist er mehrere Monate geblieben, bei guten Freunden, die schöne Umgebung genießend, an seinem Tagebuch schreibend, lesend und träumend. Von der Wirklichkeit hat er nicht viel gesehen, und seltsam kontrastiert in seinem Tagebuch zu den kühnen Phantasien von einer eroberten Welt die Schilderung seines Daseins in den Wäldern bei Nantes, „wenn ich über mein Leben nachdachte und mich in großen Gedanken fühlte bis selbst das Leben des Erlösers in seinen größten Szenen mir zu imaginieren und dann aufblickte, die Allee wie einen grünen Tempel des Allmächtigen vor mir sah und Gedanken aus Kleists Hymne und seinem Milon aus dem Herzen aufseufzte und wieder las und durch die Blätter die Sonne sah und das weite Getümmel der Stadt hörte und an die dachte, die mein Herz besaßen, und weinte!“ Das waren die Erlebnisse, an die er später denken will, um seinen Büchern Farbe zu geben, doch weiter nichts als die schmerzvolle Wonne jener merkwürdigen Jahre, wo einem das Nächste so fern und das Fernste so nah erscheint, wo man die ganze Welt in sich aufnehmen möchte und sich dabei immer wieder allein fühlt. Darüber hinaus geht bei Herder nur die alles verschlingende Realität seiner Gedanken. Seine eigentliche Wirklichkeit war nun einmal die des Geistes, und die vermochte er in ihrer Tatsächlichkeit so zu empfinden wie wenige. Am meisten beschäftigte ihn natürlich die französische Literatur, von der er alles las, was zu bekommen war. „Von Voltaire bis zu Fréron und von Fontenelle bis zu Montesquieu und von d'Alembert bis zu Rousseau, unter Enzyklopädisten und Journalisten, unter Theaterstücken und Kunstwerken und politischen Schriften und allem, was Geist der Zeit ist, habe ich mich herumgeworfen und umhergewälzt.“ Er ist dann auch nach Paris gekommen. In unmittelbarer Nähe sah er die Kultur, die bis dahin das Ideal der



Deutschen gewesen war. So viel er zu lernen fand, die ganze Nation erschien ihm doch als die grellste Erscheinung der durch Reflexion veralteten Seele, ihre ganze Literatur von Enzyklopädien und Diktionairen als das letzte Zucken geistiger Produktion, alles aufgelöst in formale Bildung, ohne Inhalt und ohne Aufrichtigkeit des Gefühls. Seine Auslassungen im Tagebuch bedeuten die letzte Stufe in der langen Entwicklung der Befreiung unseres Volks von der französischen Bildung, über die Poesie hinaus in der ganzen Sphäre des geistigen Lebens. Wenn der junge Goethe bald mit seinen Genossen das *système de la nature* greisenhaft nannte, so war das Herders Kritik. Man sollte wieder wahr und unmittelbar sein, vor allem die Inhaltlichkeit der Seele fühlen. Die Entwicklung zu neuer Form wurde erst die schwere Arbeit der späteren Jahre.

Wie eine Fortsetzung des begonnenen Lebens der Welterfahrung, versprach die Berufung des Lübecker Fürstbischofs, mit seinem Sohn drei Jahre als Erzieher zu reisen. Nach langem Überlegen nahm sie Herder an. Die folgenden Monate vergingen wie im Triumph. Über Holland und Hamburg, wo er überall Freunde fand, vor allem Lessing und Claudius, kam er nach Eutin, ein glänzendes Meteor in der langweiligen Öde der kleinen Residenz, bewundert und verehrt wegen seiner ungewöhnlichen Predigten und seines geistvollen Gesprächs. Im Juli 1770 begann die Reise nach Süden, zunächst nach Darmstadt. Seit seiner Abreise von Riga war er immer höher gestiegen, nun erlebte er in dem Drama seines Lebens den Höhepunkt: seine Begegnung mit Caroline Flachsland. Die reine Seelenschönheit des Mädchens, ihre rührende Hingabe, ihre Musik, ihre gesunde Lebhaftigkeit und Geschäftigkeit, alles beglückte ihn. Am Morgen seines Geburtstags schrieb er ihr von seiner Liebe. Nur einige Worte konnten sie am folgenden Tag miteinander reden, und am 27. August ging die Reise weiter. Merck hatte aber im letzten Moment die beiden in seiner Wohnung noch einmal zusammenbringen können. Und während draußen die Genossen im Wagen warteten und den Diener nach ihm schickten, sprach Herder zum erstenmal allein mit der Geliebten. Wie im Taumel fuhr er ab; in den ersten Tagen des September waren sie in Straßburg.

## 8

Straßburg! Wie Sonnenglanz himmlischer Jugend strahlt es einem entgegen, wenn man mit Goethe kommt. Man denkt an lauter Glück und Liebe, Studium und Kunstgenuß, an eine fröhliche Schar von Jünglingen, die im vollen Gefühl einer neuen Zukunft lärmend und übermütig vorwärts stürmen. Währenddessen saß Herder in einer dunklen Stube, in gänzlicher Einsamkeit. Ein jäherer Absturz läßt sich kaum denken. Wieder hatte er sich in seiner Situation nicht zu halten vermocht und hatte das Verhältnis zu dem Prinzen lösen müssen. Jetzt ließ er sich an seinem Auge operieren,

an zwanzigmal die Nase durchbohren, um seine Tränenfistel zu beseitigen. Der Arzt hatte von drei Wochen geredet und sichere Heilung versprochen. Bald saß er drei Monate, von Schmerzen gequält, die er heldenhaft ertrug, und ohne Aussicht auf Besserung, zu gänzlicher Untätigkeit verdammt. Die Zukunft war noch ungewiß, er lebte von fremdem Geld, selbst nur die Liebste heimzuführen schien ihm bisweilen unmöglich, und er quälte sich und sie mit seinen verzweifelten Gedanken. Seinen Freunden gegenüber hatte er sich immer mit allen seinen Launen gehen lassen, der Geliebten gegenüber wollte er zum erstenmal in seinem Leben das Gleichgewicht der reinen Stimmung bewahren und mußte doch bei jedem Briefe, den er ihr schrieb, gegenüber ihrem einfachen, sicheren Glück das Dissonierende und Zerrissene seiner Seele fühlen. Stärker konnte der Rückschlag der Wirklichkeit gegen seine Weltträume im Journal und die Seligkeit in Darmstadt nicht sein. In dieser Einsamkeit und gänzlichen Hilflosigkeit brach das Moralische seiner Natur mit Gewalt in ihm heraus. Jene traurigen Wochen machten langsam aus dem Jüngling einen mit sich kämpfenden, nach innerer Gestalt ringenden Mann. „Meine eigenen Mängel und Fehler, an denen ich selbst schuld bin“, schreibt er einmal, „könnten mich bis zur Tollheit melancholisch machen, wenn nicht mein zweiter Gedanke immer der wäre: hole nach!“

Fast die einzigen Menschen, die er damals sah, waren ein behaglicher, unbedeutender Livländer und — der junge Goethe. Das Verhältnis der beiden in jenen Jahren und die Bedeutung, die es für unsere Literatur hat, ist oft genug geschildert worden. Der Einfluß Herders kann da gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Gelesen hatte Goethe noch nichts von ihm, um so ungeheurer mußte plötzlich dieser Mann vor ihm stehen mit seinen universalen Gedanken, die alles revolutionierten, und der mit der Literatur der Zeit umging, wie mit einem Kinderspiel. Herder hat den verwöhnten und etwas eitlen „Jungen“ nicht sehr zart behandelt. Goethe bekam die moralische Arbeit des anderen an sich selbst mitzufühlen, daß er später mit einer Art von „Hundereminiszenz“ an diese Tage dachte und doch trieb es ihn immer wieder zu ihm hin. Wer das Glück gehabt hat in den empfänglichsten Jahren so von einem Älteren lernen zu können, der weiß, daß einem da alles erträglich ist. In einem Drama hat Goethe sein Verhältnis zu Herder darstellen wollen als das des Alkibiades zu Sokrates. Ganz ebenso hatte einst Herder das seine zu Hamann gefühlt. Das ist eins von jenen ewig gleichen menschlichen Erlebnissen, die jeder immer wieder wie sein ganz Persönlichstes empfindet. Was Goethe von Herder in jener Zeit empfangen hat, können wir heute noch nacherleben bei der Lektüre der Abhandlung vom *Ursprung der Sprache*, der *Volkslieder* und vor allem jenes schönsten Programms der Jugend unserer Literatur: „*Von deutscher Art und Kunst*.“ Glücklicher, vollkommener und künstlerischer hat Herder niemals geschrieben als in diesen Sachen. Es waren beschränkte Themen, die

er vollständig beherrschte, seit dem ersten Verkehr mit Hamann in sich trug, tausendfach erprobt und erlebt, in tausend Gesprächen hin und wieder beredet, in den verschiedensten Formen auch schon geschrieben hatte, die er nun auf einen äußeren Anlaß hin in vollem Guß herausbringen konnte.

Die Frage nach dem *Ursprung der Sprache* war eine Aufgabe der Berliner Akademie. Er schrieb die schöne Abhandlung in wenigen Wochen und man spürt nichts in ihr von dem Elend der Straßburger Einsamkeit. Mit dem Ursprung der Sprache schien der ganzen Zeit das Problem des menschlichen Geistes gelöst zu sein, es war der Punkt, an dem sich der Mensch über die Natur und das Tier erhebt. Keiner war für Herders genetisches Denken wichtiger. Im Gegensatz gegen die Orthodoxie, die den göttlichen Ursprung behauptete, und gegen den Rationalismus jeder Art untersucht er die „*Data der Wirklichkeit*“, die historische Erfahrung. Was in den Fragmenten noch allgemeine Bemerkung und „Roman“ gewesen war, das wird hier exakte „Geschichte“, die mit dem Anspruch auftritt mehr zu geben als Hypothese, so „demonstrativ“ zu sein wie irgendein philosophischer Beweis. Tief aus der Einheit der Natur heraus leitet Herder die Sprache ab. Auf der Grundlage der „*Natursprache der Empfindung*“, die allen Naturwesen gemein ist, dem Drang jedes Lebens seine Bewegung mitzuteilen, läßt er die im eigentlichen Sinn menschliche Sprache erwachsen. Sie ist die natürliche Ausdrucksform einer eigentümlichen Struktur der elementaren Kräfte, die eben den menschlichen Charakter ausmacht und die ihm dadurch zustande zu kommen scheint, daß der Lebenskreis, auf den die Kräfte des Menschen gerichtet sind, nicht wie beim Tier beschränkt, sondern auf die ganze Welt der fünf Sinne ausgedehnt ist; dadurch breitet sich die im Tier zum Instinkt konzentrierte, dunkle und wahllos bestimmte Energie aus zur „Helle“ der menschlichen Besonnenheit. An Stärke und Sicherheit haben wir verloren, der Ersatz ist die Freiheit von dem einzelnen Eindruck, die gestattet zu bemerken, zu vergleichen, zu erinnern. Und das Organ dieser Form der Bewußtheit ist die Sprache, sie gehören zusammen, wie Leib und Seele. Je näher der Mensch dem Tier steht, um so naturhafter wird die Sprache sein — „in allen ursprünglichen Sprachen tönen noch Reste dieser Naturtöne“. Je stärker die Bewußtheit entwickelt ist, um so unsinnlicher und abstrakter auch die Sprache. So erscheint hier die mehrmals erwähnte Gegensätzlichkeit schon in dem ersten Keim, gleichsam der Definition des Menschen, in der ausgebildeten Weltanschauung werden wir ihr noch einmal begegnen. Einer der großen Fortschritte der Zeit war die Beschäftigung mit den wilden Völkern der Erde. Hamanns und Herders Gedanke war es nun, diese Entwicklungsstufe des Menschen mit den überlieferten historischen Zeiten, vor allem der Hebräer und Griechen zu kombinieren. Das war natürlich falsch, aber die Analogie bot die Mittel lebendigen historischen Verstehens; hier wie dort erschien eine von der Intellektualität nicht gebrochene ursprüngliche Produktion, alle Kräfte rege in der glücklichen Sinnlichkeit einer

jugendlich ungeteilten Existenz; man begriff alle Eigentümlichkeiten der jungen Sprache aus ihrer Entstehung und lernte sie nach den Zwecken, die sie erfüllen sollen, werten. Das ganze Programm einer universalhistorischen Grammatik ist in der Schrift enthalten. Das Wesentliche ist doch wieder die praktische Tendenz. Mit einem Ruck stand der Mensch in dem unendlichen Zusammenhang aller lebendigen Kräfte, im „Zusammenstoß der lebendigen Welt“. Schien das alles auch zunächst nur Beschreibung einer vergangenen, glücklicheren Zeit, in der die „Seele noch auf keine langweiligen Regeln gebracht war, immer in einem Kreise von Bedürfnissen, von Gefahren und andringenden Erfordernissen ganz lebt und sich immer neu und ganz fühlt, Sinnlichkeit und gleichsam Instinkt genug hat, um den ganzen Laut, alle sich äußernden Merkmale der lebendigen Natur so ganz zu empfinden und aufzufassen, wie wir nicht mehr können“, noch heute spürt der Leser mehr die irrationale Erregung zwischen den Zeilen und liest die Aufforderung „herauszuflüchten aus dem Staube der Lehrkerker“, den „dunklen Werkstätten des Kunstmäßigen“, der „spekulativen Stubenarbeit“ in das „weite helle Licht der uneingekerkerten Natur“, sich „beseelen zu lassen von der großen, wirksamen Natur“, „den lebendigen Hauch der Welt zu fühlen“, und wie die Formeln alle lauten. Nie wieder ist das Gefühl für das Unauflöslche des ewigen Gewebes lebendigen Daseins, aus dem die Besinnung nur einzelne, so vorsichtig sie auch zufassen mag, abstrakte Beziehungen herausholen kann, so deutlich gewesen, wie damals. Das Abstraktum einer selbständigen, abgetrennten rationalen Vernunft selber verschwand bei dieser Auflösung aller begrifflichen Konstruktionen in dem rauschenden Ozean von Empfindungen und Leidenschaften, der zwischen dem ganzen Universum und unserer Sinnlichkeit hin und her braust, in dem aber überall die ganze ungeteilte Seele mit ihrer positiven Kraft wirksam ist. Das Erste und Wahre ist überall nur das Ganze, das wir auch nur mit dem Ganzen unseres Seins zu fassen vermögen, die Vernunft ist ein geschichtliches Produkt und alle ihre Begriffe, wie er später einmal sagt, nur die dünne Wolke von Abstraktion, die über den duftenden Gewächsen des reichen Gartens Gottes allmählich emporgestiegen und ohne diesen Garten nichts ist. Herder vergißt nie, daß seine Zeit eine gesetzliche Stufe in dieser Entwicklung hat, die sie nun einmal zu rationalem Dasein, Denken und Dichten verdammt, er versucht auch immer wieder der eigenen Zeit ihren eigenen Wert zu geben, aber in jenen Jahren war sein Haß gegen das tote Abstraktionswesen seines Jahrhunderts und die Sehnsucht nach einer Wiederkehr jener lebendigen, zeugenden Epoche aufs höchste gesteigert. In immer neuen Variationen, mit aller Poesie der Sprache und einem Ton heißer Leidenschaft spricht er davon. Wie muß das auf den jungen Goethe gewirkt haben. Seine schönsten Werke, Faust und Werther leben von dem Sturm, der damals in ihm wach wurde. Die vergangene Epoche des Lehrgedichts hatte in ihren größten Sachen vor allem *ein* Erlebnis ge-

schildert, den Ausgang vom naiven Dogmatismus und seine Erschütterung bis zum Skeptizismus. Den Fortgang zur neuen Sicherheit hatte man dann nicht recht finden können. Es war das tiefste Erlebnis jener intellektuellen Zeit und die merkwürdige poetische Spiegelung jener Übergangsepoche. Jetzt erlebte man die höhere Stufe desselben Problems; nur trat an die Stelle der philosophischen Spekulation die volle menschliche Entwicklung, statt des Dogmatismus die ganze rationale Kultur, statt des Skeptizismus jene leidenschaftliche Sehnsucht nach dem vollen starken Leben. Die ganze Zeit arbeitete daran, die neue Einheit zu finden, und alle Möglichkeiten sie zu erreichen wurden versucht: Lebensgenuß und Kunst, Religion, Sittlichkeit und Metaphysik. Bis zu Schillers Abhandlungen und Goethes Wilhelm Meister und weiter in die Romantik und zu Schelling und Hegel reicht der Versuch dies Problem poetisch und theoretisch zu lösen. Der erste, der es erlebt hatte, war Rousseau, in seiner ganzen historischen Bedeutung hat es Herder erst erkannt, aber in seiner eigenen Person zu lösen vermochte es nur Goethe. Das ewige Bild jener Entwicklung und Lösung ist der Faust.

Auf diesem Hintergrund des ganzen Lebens zeigte Herder seinem Schüler die neue Poesie. Eben die ursprüngliche Sprache war die ursprüngliche Poesie, das hatte Hamann schon gelehrt. In ihr tönen jene Naturlaute, die aus allen dunklen, irrationalen Gefühlen quellen und alle Elemente der Rührung enthalten, sie trägt auch den Reichtum der Welt, die unendliche Anschauung der Wirklichkeit in sich, die sie mit ganzer, alles anthropomorph begreifender Seele erfaßt: „eine beständige Fabeldichtung voll Leidenschaft und Interesse. Was ist Poesie anders?“ Die Ausführung dieser Sätze erschien in den *Briefen über Ossian* und der Rhapsodie über *Shakespeare*.

Auch hier tritt nun schön und frei heraus, was in den Fragmenten noch gebunden war. „Von deutscher Art und Kunst“ und „Lieder alter Völker“, mit diesen Titeln ist der Inhalt gekennzeichnet. Die Poesie war nicht das Eigentum der Gelehrten, wie man seit dem Humanismus glauben konnte, sondern ihre Quellen rauschen in den Tiefen des Volks — wie Herder sofort sagt, des *nationalen* Volks. Und „je wilder das ist je lebendiger, je freiwirkender ein Volk ist, desto wilder das ist desto lebendiger, freier, sinnlicher, lyrisch handelnder müssen auch seine Lieder sein“. Aus der Fülle seiner Kenntnis solcher Stücke, die er schon seit Königsberg gesammelt, sucht er die Ursachen der Wirkung und der Eigenheiten dieser Gedichte aufzudecken: eine Psychologie der Lyrik. Immer wieder erscheint der Gegensatz unserer künstlichen, wissenschaftlichen Denkart und Sprache, die nach Regeln arbeitet, abstrakte Gegenstände behandelt und Leidenschaften erkünsteln muß, nicht mehr sieht und fühlt, nur denkt und grübelt, zu den alten Völkern, die aus unmittelbarer Gegenwart und Begeisterung der Sinne dichten. Schöner ist über das Verhältnis echter lyrischer Form zu den Gesetzen der Phantasie und des Gefühlsverlaufs, über ihre Grundlage in der

lebendigen Welt und der klar bestimmt anschauenden Sinnlichkeit und in der einfachen starken Empfindung mit ihrem musikalischen Ausdruck nicht gesprochen worden. „Ich verschlang das alles“, erzählt Goethe in „Dichtung und Wahrheit“ von ihrer Unterhaltung damals. Von seinen Streifereien durch das Elsaß brachte er dem Freunde die schönsten Lieder für die Sammlung von Volksliedern mit, zu der Herder schon in den Fragmenten und nun in den Briefen noch stärker aufforderte.

Goethe vermochte auch zu dichten, was der andere nur als vergangen sehen konnte. Herder war die Kraft poetischer Gestaltung versagt, so sehr es ihn immer wieder drängte sein Empfinden auszusprechen. Er wußte selbst, daß er kein Dichter sei, sowie es auch Lessing von sich wußte, die beiden sind da die merkwürdigsten Zeugen für den eigentümlichen Entstehungsprozeß unserer Literatur. Herder hat viele Gedichte gemacht, es war aber eigentlich auch nur Lehrpoesie, wie seine Vorgänger sie ähnlich geschrieben haben. Er ist nicht mehr so allgemein wie sie, viel öfter erscheint das eigene wirkliche Erlebnis, aber seine poetische Steigerung muß es doch auch noch empfangen aus der Beziehung zu seinen philosophischen Überzeugungen. Besser sind seine rein philosophischen Gedichte, metaphysische Oden über die Ideale und abstrakten Mächte unseres Lebens. Hier hat er eine Stelle zwischen Klopstock, Schiller und Hölderlin, und eine Theorie dieser musikalischen Poesie wird seine Form dieser Gattung nicht vergessen dürfen. Seine einzige Fähigkeit, lyrische Form zu begreifen und zu genießen, sollte aber wertvollere Früchte bringen. In den dunklen langen Tagen der Straßburger Einsamkeit hatte er wieder zu seinen poetischen Arbeiten gegriffen. Zu müde, um selbst zu dichten, und doch in der Liebesstimmung überall nach einem Ausdruck suchend legte er den matten Briefen an seine Braut irgend ein lyrisches Stück aus seiner Mappe bei, wohl auch eigenes, vor allem Übersetzungen fremder Sachen, die die Liebste in das „silberne Buch“ zusammenschrieb: sein „Gesangbuch“. Das wurde der Keim zu der Sammlung der „Volkslieder“, den „*Stimmen der Völker*“. Schon in den Briefen über Ossian waren einige solcher Gedichte eingestreut gewesen, jetzt tönte hier die ganze Empfindungswelt der verschiedensten Völker der Erde, der „Menschheit“. Das waren echte Gedichte in deutscher Sprache und in den mannigfachsten Formen, wenn sie auch nur übersetzt waren. Goethe hat von ihnen gelernt wie Bürger. Viel später noch ist die Sammlung Arnims und Brentanos, „Des Knaben Wunderhorn“, auf diesem Stamm gewachsen, die eigentliche Erfüllung der Herderschen Forderung einer Sammlung der deutschen Lieder. Ihm selber wuchs die kosmopolitische Idee auch hier wieder über die ursprünglich nationale: die produktive Zeit ist vorbei, uns ist nur das Sammeln der ganzen Weltliteratur übriggeblieben.

Mit *Shakespeare* ging es ihm ähnlich. Seit seiner Lektüre mit Hamann schien er ihm der Born der neuen nationalen Dichtung. Schon in einer seiner

ersten Skizzen stellt er sich die Aufgabe, ihn gegenüber dem französischen Klassizismus in seiner ursprünglichen und nationalen Größe herzustellen. Nach der langen Bewegung des Jahrhunderts auf Shakespeares neues Verständnis gab Herder nun zum erstenmal die echt historische Auffassung. Die Erklärung aus dem „Ursprung“ bringt auch hier die Lösung, macht allem Rangstreit zwischen ihm und Sophokles ein Ende und zeigt die bis ins Kleinste nationale Bedingtheit und Unübertragbarkeit jeder Regel, die weiter nichts ist als der Zwang der Umstände, unter denen das Drama sich entwickelt. Der Zweck jedes lebendigen Dramas bleibt immer derselbe, des griechischen, wie des nordischen, „der Affekt“, „Herz, alle Leidenschaften, die ganze Seele von Anfang bis zu Ende fortzureißen“. Das Dithyrambische der Rhapsodie hat etwas Hinreißendes, besonders an den Stellen, wo er sein ganzes, eigenes, geschichtliches Welt- und Lebensgefühl in den Dramen Shakespeares wiederfindet. Die Romantik hat später nicht viel dazu tun können. Die Aufgabe, wie bei Shakespeare aus dem Stoff die Form des Dramas entsteht, vermochte er nur zu stellen, nicht zu lösen; wie Klopstock und Hölderlin reduzierte sich auch ihm im Drama schließlich alles auf die *eine* große Empfindung, die lyrische Situation und ihre Kontraste. Er endigte mit einem Gruß an den Dichter des Götz, aber — „voluit, quiescit“. Herder war zu sehr Historiker, um nicht immer das Bewußtsein zu behalten, daß ein solches Werk unzeitgemäß sei. Wie Shakespeare immer mehr veralte, bis er einmal der lebendigen Vorstellung ganz unzugänglich sei — er pries sich glücklich, in einer Zeit zu leben, die ihn doch noch begreifen könne —, so scheint ihm auch ein Drama aus unseren Ritterzeiten ein süßer Traum, aber — „ich beneide dir den Traum“.

Man sieht, wie im Innersten gebrochen die aktive Tendenz des Mannes ist. Goethe mit seiner naiveren Energie schwelgte damals noch in glücklicher Einseitigkeit. In seinem Aufsatz über Erwin v. Steinbach pries er die *deutsche* Baukunst und Albrecht Dürer. Seine Ästhetik war die Herders, nur unbändiger, aber auch noch sinnlich voller und ohne die historische Spitze. Herder schrieb eine Anmerkung zu seinem Aufsatz, in der er für die Frage nach dem Wert der Gotik eine historische Lösung verlangt, wie er sie für Shakespeare gebracht hatte. Es klingt, als wenn Goethe schon darauf antwortete, wenn er schließt: „Und ihr selbst, treffliche Menschen, denen die höchste Schönheit zu genießen gegeben war, und nunmehr herabgetretet, zu verkündigen Eure Seligkeit, ihr schadet dem Genius!“ Das war sein unmittelbar künstlerisches Gefühl, später, im Drang nach der Form griff es zum Klassizismus zurück und erst im hohen Alter lernte Goethe von neuem durch die Anregung der Romantik die Gotik schätzen, jetzt aber war es auch bei ihm ein historisches Begreifen. Herder ist auch hier, wie in so vielem der Wegweiser der Romantik, und die Herzensergießungen Wackenroders sind wie das Stammeln eines Kindes gegen seine klare historische Bestimmung.

„*Von deutscher Art und Kunst*, einige fliegende Blätter“ unter diesem Titel sind die Aufsätze über Ossian und Shakespeare zusammen mit drei anderen von Goethe, Frisi und Möser 1773 erschienen: von deutscher Dichtung, deutscher Baukunst und deutscher Geschichte war darin die Rede. Es war die klare, wissenschaftliche Bestimmung der nationalen Bewegung auf das ursprünglich Deutsche, das lyrisch dunkel und verworren Klopstock und seine Jünger verkündeten, und *eine* Antwort auf das Lebensproblem der Zeit. In dem Anschluß an die nationale Einheit, ihre Natur und Geschichte war die *eine* Bedingung lebendiger Produktion gefunden. So schwer ist es uns heute, diese Vaterlandsbegeisterung ohne Vaterland richtig zu würdigen. Jeder weiß, wie vorübergehend sie war. Oft genug hat man ihr den Mangel der politischen Gesinnung vorgeworfen, die der Deutsche nach langem Unglück jetzt endlich und immer noch nicht genug als den festen Grund jedes nationalen Daseins erkannt hat. Weil ihm diese Einsicht fehlte, konnte Herder wohl mit derselben Liebe für Rußland singen und träumen, wie für sein eigenes Volk. Und doch hat jene Generation erst eigentlich das nationale Selbstbewußtsein Deutschlands wieder aus den Trümmern seines geschichtlichen Daseins herausgearbeitet. Sie ahnte, daß jede große Produktion mehr noch als von der bürgerlichen Freiheit, wie es die vorangegangene humanistische Zeit, noch Winckelmann glaubte, abhängt von der geistigen Freiheit der ganzen Volkskultur, die frei von dem Joch fremder Bildung, aus dem ureigenen Boden des nationalen Daseins, seiner Heimat und seiner Geschichte seine ursprüngliche Nahrung zieht und seine einheitliche Form bekommt. Und dieser Gedanke, wie ihn Herder damals für alle Teile der Kultur, Sprache, Mythos, Kunst, Sittlichkeit, Recht und Religion durchführte, hat noch heute für uns seine Gültigkeit. Wir harren noch immer auf die große, neue Zeit, die nach dem langen Kampf um die politische Organisation unseres Volks seine Früchte zeigen soll, und immer stärker sieht man ein, daß neben das Problem der ökonomischen Regelung unseres Volkslebens — der heutigen Form jener alten Forderung der bürgerlichen Freiheit — wieder das des nationalen Geistes tritt.

Für viele ist Richard Wagner hier der Führer; sein Regenerationsgedanke ist im wesentlichen kein anderer als der Herders: die Wiederherstellung dessen, was in der ursprünglichen Menschennatur enthalten ist, wie sie sich auf Grund der *nationalen Volkseinheit* in Sprache, Mythos und Religion unmittelbar und notwendig äußert. Selbst das Gesamtkunstwerk und der Sinn des Bayreuther Hauses erscheint bei Herder unter den Mitteln der nationalen Volksbildung. Wagner ist romantischer, aber künstlerisch produktiver, Herder historischer und wahrer. Das Merkwürdigste ist, wie dann schließlich doch beide über die nationale Einseitigkeit weg nach dem Allgemein-Menschlichen, dem Unnational-Universellen verlangen. Wir kennen schon diese Antinomie der historischen Erkenntnis bei Herder, auch Wagner ist im Denken wenigstens nicht darüber hinausgekommen und



sucht sie mit seinem mystischen Gedanken des Urmenschentums zu lösen. Beide geben dem Deutschen mit seiner Fähigkeit sich in jede fremde Bildung einzufühlen die Weltmission jener neuen, übernationalen Kultur, ja Herder hat aus dem nationalen Unglück unseres Volks eben diese seine Zukunftsbestimmung herauslesen wollen, eben die staatliche Auflösung war ihm die Bedingung jenes höheren, reinmenschlichen Daseins. Auch hier hat Hegel dieselbe Entwicklung durchgemacht. Die Wissenschaft kann über solche Gegensätze nicht herüber und es handelt sich bei ihnen nicht mehr um Erkenntnisse, sondern um Werte und den Mut und Entschluß ihrer Behauptung.

In jenen Straßburger Tagen aber war Herder noch auf dem Gipfel seiner nationalen Begeisterung, und wie leidenschaftlich schön sich damals sein patriotisches Gefühl äußern konnte, zeigt unter anderem das Gedicht „an den Genius Deutschlands“ von 1770.

Du mehr als Weiberlieb und Mann- und Vaterherz  
 Und Brudertreu und Freundesschmerz,  
 Bist Kind- und Weib- und Mutterschall  
 Und Freundesstimme! Bist ein All  
 Der süßen Tön' und Tugendnamen,  
 Bist großer Mutter, Menschlichkeit,  
 Der erstgeborne Samen,  
 Bist Erdeseligkeit,  
 Die höchst', o Selige! O ferne Deinem Schoß  
 War Wüstenei mein Jugendlos!  
 Wär' aber Gott und Vaterland  
 Dem Waisen ewig unerkant  
 Geblieben, solltest sie ihm dichten,  
 O Phantasie, vor Sonn' und Baum:  
 „Sei Du mein Gott“! Und dichten  
 Ihm neuen Wunderraum  
 Zu Tatensiegesbahn! Denn freilich ist es Land  
 Kaum mehr, der Sund, der Inselnsand,  
 Mein Deutschland!

Und das ganze Gefühl jener unfreien, traurigen Zeiten klingt aus der bitteren Resignation der Schlußverse:

. . . . . O geh und fröne  
 Vor Pflug und Lasten, Kot und Sand,  
 Wie hundert edle Söhne  
 Der Mutter Vaterland!

## 9

Im Frühling, Anfang April 1771, reiste er über Darmstadt nach *Bückeburg*, einem kleinen westfälischen Städtchen von 2000 Einwohnern, in sein neues Amt. Graf Wilhelm hatte ihn berufen, weil er nach einer Schrift Herders über Abbt, der das letzte Jahr seines Lebens in seinem Dienst gestanden hatte und von ihm aufs höchste verehrt wurde, glauben konnte, er werde ihm den verstorbenen Freund ersetzen. Nach der ersten Begegnung aber schon fühlten beide Männer, daß sie sich bei aller gegenseitigen Achtung fremd blieben. Das Amt war trotz des hohen Titels eines Konsistorialrats nur klein, die Gemeinde mußte Herder sich erst schaffen, die Amtsverhältnisse und die Schule waren in schlechtester Verfassung, und für Reformen auf diesen Gebieten war vom Grafen kein Geld zu bekommen, das brauchte der für seine Soldaten. Und seine Braut heimführen konnte Herder wegen der vielen Schulden, die er für die Reise gemacht hatte, immer noch nicht. So hockte er wieder einsam in seinem Hause, ohne Verkehr in dem kleinen Nest, ohne jede Wirksamkeit in seinem Beruf. Dies *Bückeburg* wurde eine gründliche Fortsetzung der *Straßburger Kur*. Die moralische Erregung, die ihn dort geschüttelt hatte, wurde noch stärker. Es wurde Herder schwerer als irgendeinem, aus den unendlichen Möglichkeiten der Jugend in die beschränkte Wirklichkeit des männlichen Lebens zu finden. Aber nach allen seinen Riesenplänen von Reformation und Bildung der Welt dies klägliche Ende! Die gänzliche Ohnmacht des menschlichen Willens über den Gang der Welt kam ihm härter als je zum Bewußtsein. Tief aus der Erfahrung des eigenen Lebens hatte ihn schon lange der Schicksalsgedanke ergriffen, der von den verschiedensten Quellen genährt und in den verschiedensten Variationen die ganze Zeit von Goethe und Schiller bis Hegel beherrschte. Er wurde jetzt der Gedanke, der immer mehr so über dem zweiten Teil seines Lebens steht, wie die Forderung nach Leben über dem ersten. Und hatte er 1770 in einer Ode noch triumphierend der Unwandelbarkeit des Schicksals die Unwandelbarkeit seines Ich entgegengehalten, so greift er nun zur Resignation.

Es war eine Entwicklung, wie sie Goethe in Weimar bei Frau von Stein durchmachte. Auch Herder halfen in jenen Jahren zwei Frauen, seine Braut und die Gemahlin des Grafen. Seiner vorigen „Wildheit“ gegenüber fühlte er den „Schatz ihres Herzens“. Diese Frauen besaßen, jede in ihrer Weise, was er so suchte, die einfache Unmittelbarkeit des Gefühls. Die stille Liebesart der Gräfin in ihrer unbewußten Gemütsiefe, Reinheit und Anspruchslosigkeit ergriff ihn tief, und er suchte zu werden, was sie ihn glaubte. „Die Zeit meiner Eitelkeit und meines nichtigen Wesens ist vorbei und ich sehne mich nach nichts so sehr, als jetzt in Natur, Wesen und Wahrheit zu leben.“ Statt für die Welt will er für sich leben, statt andere zu reformieren selber „ein anderer Mensch werden“. Damals schrieb er an seine Braut die wun-

dervollen Worte: „Ich träume mir jetzt einen zweiten Teil von meinem Leben! Etwas davon muß wahr werden! Groß, gut und still!“ Das Mittel, das er immer für ein gesundes Leben gepriesen hatte, nämlich sich auf die Wirklichkeit zu gründen, das will er nun für sein moralisches Dasein anwenden, ein tätig lebendiger Mann in der bescheidenen Erfüllung seines Berufes werden. Es wäre die Lösung gewesen, die Goethe später im Wilhelm Meister zeigte.

Herder war nicht der Mensch, das in sich durchzusetzen. Es war seiner Natur versagt, sich direkt an die Wirklichkeit anzuschließen, er vermochte sich immer nur auf innerliche Mächte zu stellen; der Erfolg war auch diesmal nur eine Vertiefung seines Standpunktes. „Die Seele baut oder träumt sich natürlich um so lieber und glücklicher fremde Welten, je weniger sie in der gegenwärtigen findet.“ Diese Worte bezeichnen seinen Umschlag in eine neue *religiöse* Romantik. Bei dem Suchen nach der Kraft und Wahrheit des Herzens und der Einfachheit des Lebens geht er zurück in die Innerlichkeit. In der Religion erscheint der unterste Grund der Wirklichkeit, noch stärker als in der Poesie scheint ihm die Realität des Lebens hier erreichbar. Hamanns Einfluß auf ihn wurde mächtiger als je, mit Lavater knüpfte er an. Der wunderliche Züricher sollte ihn lehren, seine ganze Existenz in der Religion zu haben. So tritt jetzt an die Stelle des nationalen das religiöse Dasein als das Mittel der Regeneration. Nur scheinbar war das eine bloß subjektive Wandlung Herders, in Wahrheit doch ein folgerichtiger Fortgang zu der Entdeckung der tatsächlichen letzten Einheit und Quelle unseres geistigen Lebens. Damit war wirklich sein tiefster Punkt aus der Verschüttung freigegraben. Auch hier mußte jetzt Herders geschichtliche Art des Verstehens und Erlebens seine Schuldigkeit tun. Aber in der Sehnsucht nach einer Erweckung seiner Kräfte und einer Erlösung aus der Leere der einsamen Gedanken verlangte ihn nach einer unerhörten Lebensoffenbarung. Für eine Weile nahm ihm dieser Drang jede Besinnung und Klarheit und übermannte ihn seine Subjektivität. Wie ein Pietist sich quält mit seinen Sünden und den Wunden Christi, so wühlte er in der Niedertracht und Ohnmacht seiner Zeit, und mühte er sich um die sinnlichste Anschauung der göttlichen Wirklichkeit. Jede Eitelkeit und Selbstsucht wollte er in sich ausbrennen, und gerade jetzt steigt seine Polemik auf den Gipfel und werden seine Werke immer weitgreifender und anmaßender.

Es war wohl ein Glück für ihn, daß sein Mädchen endlich den entscheidenden Schritt getan und ihn nach der Zukunft gefragt hatte. Damals entstand das Gedicht „St. Johannis Nacht“, in dem ganz einzig alle seine Gefühle zusammentönen, irdische und himmlische, Natur, Liebe, sein ganzes metaphysisches Bewußtsein und seine religiöse Hingabe.

Bin nicht zu denken hier: — zu sein! zu hoffen!  
Leben und mich zu freuen!

Im Mai 1773 konnten sie heiraten. Nun war er nicht mehr „allein“, wie er sich seit der Kindheit immer wieder gefühlt hatte. Das Leben hat den reizbaren Mann auch jetzt nie rein froh werden lassen, aber was von Glück und Ruhe in ihn kam, verdankte er der immer bereiten treuen Liebe seines Weibes. Niemals ließ sie ihn in seinen Stimmungen im Stich. Ihre Ehe war eine gute Gemeinschaft, die alles miteinander teilte, eine von den wenigen Ehen der Zeit, die uns heute noch vorbildlich sein können. Sie war seine beste Wirklichkeit, die ihm schließlich auch die einzige blieb, und der Trost seines einsamen und früh alten Lebens.

## 10

War Herder in den ersten Bückeburger Jahren aus innerem Unbehagen nur selten zur Schriftstellerei gekommen, so begann nun in dem neuen Wohlgefühl bald eine Produktion, die so schnell arbeitete, daß Drucker und Verleger nicht mitkamen. Diese Bücher bildeten den Höhepunkt in seinem Gegensatz zur Aufklärung, wahre Brandschriften gegen das ganze 18. Jahrhundert und seinen Rationalismus. Noch einmal kocht die ganze Sturm- und Drangbewegung heißer auf als je. Auf die ganze Reihe seiner theologischen Arbeiten, von denen die wichtigsten die „älteste Urkunde des Menschengeschlechts“, die „Provinzialbriefe“ und die „Erläuterungen zum neuen Testament“ sind, kann hier nicht eingegangen werden. Trotz ihrer Ungeheuerlichkeit wären sie doch wert, von den modernen Theologen besser gekannt zu sein. Herder suchte hier für die Religion zu leisten, was er bisher für die Poesie getan hatte: am Leitfaden der Geschichte ihren Ursprung aufzudecken und eine neue Deutung der religiösen Dokumente zu eröffnen, um aus ihnen einen neuen religiösen Geist zu entfachen. Wohl ist seine inkonsequente Art kaum irgendwo schwerer zu ertragen als hier. Je mehr er sich in jene stark religiösen Zeiten hineindachte, um so mehr ließ er sich auch von ihrem vergangenen Glauben tragen, und aus dem poetischen Nachverständnis ihrer sinnlich-mythischen Gedanken und deren symbolischer Rechtfertigung wurde ihm in der Opposition gegen den Rationalismus ihre Hinnahme als tatsächliche Wahrheit. Aber diese Kraft der religiösen Hingenommenheit hat etwas Hinreißendes. War doch selbst Wieland, der wohl weniger Sinn für Mystik hatte, als irgendein moderner Mensch, überwältigt von dem Sturm der ältesten Urkunde. Mit dem Gefühl eines alttestamentlichen Propheten, eines Reformators wie Luther geht er gegen seine Zeit, und wieder kommen die Phantasien einer Weltumwandlung, und alle Träume des Reisetagebuchs erscheinen, nur religiös gewendet. Der wahre Kern dieses Rausches war ein geschichtliches Verständnis des Wesens ursprünglicher Religiosität und ihrer Offenbarung in der Bibel. Statt auf Dogmen und rationalen Sätzen war der lebendige Glaube auf „Fakten“, Tatsachen der Natur und Geschichte gegründet. Jenseits des

Verstandes erlebt der Mensch die Existenz der Welt und seine eigene in der Gottheit, nicht durch Schlüsse und Abstraktion, sondern durch Gemüt und Gefühl, durch Gegenwart, „Dasein für Dasein“, Kraft und Wirkung für Herz und Sinn. Grausamer ist mit dem Rationalismus, der sich seinen Gott zusammenrechnet, nie gesprochen worden, als in diesen Büchern. Der Grundsatz ist immer derselbe: „Je mehr wir uns durch Abstraktion schwächen, Sinne absondern und verteilen, mit Erinnerung und Vernunftgeschäft unser ganzes Gefühl in kleine Fäden auflösen, die nichts mehr ganz und rein fühlen — natürlich muß damit dieser große Sinn Gottes des Allgegenwärtigen in der Welt geschwächt und zerstückt werden.“ Das war im wesentlichen der Sinn jener Bücher, die so orthodox erschienen, und die doch selbst Goethe mit allem seinem Naturalismus genießen konnte: wenn auch ohne die analytische Schärfe Schleiermachers *die Begründung der Freiheit der Religion*. Scheinbar im strengsten Sinn offenbarungsgläubig waren sie die Verkündigung einer von allen Dogmen losgelösten Frömmigkeit, der Spinoza göttlicher erscheinen konnte als der Johannes des Evangeliums. Das zeigte sich bald immer deutlicher. Damals aber war jene mystische Steigerung wohl nötig, um die stärkste Macht des Daseins überhaupt und vor allem des damaligen Deutschlands in das unmittelbare Leben zurückzueretten. Der klare Wein jener gärenden Jahre sind die späteren „*Christlichen Schriften*“, sie sind aber doch schon zu moralisch durchsetzt, um noch diese ursprüngliche, fast wilde religiöse Energie zu besitzen.

Zum erstenmal läßt sich in diesen theologischen Werken die eigentümlichste Eigenschaft des Herderschen Denkens beobachten, die Hingenommenheit von dem jeweiligen Gegenstand mit Vergessen alles anderen; er arbeitet da, wie ein Dichter, der jede seiner Personen behandelt als ob sie die einzige wäre. Es war, wenn auch ohne Bewußtsein ausgeübt, die richtigste Art, dem geschichtlichen Leben beizukommen, es in seinen einzelnen Seiten zu betrachten. Je universaler er es später ansah, um so flacher und einseitiger erscheint es. So sind in den religiösen Schriften die poetischen wie nicht vorhanden, und alle beide sucht man so gut wie vergebens in dem geheimnisvollsten und farbenprächtigsten Büchlein jener Jahre: „*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*“, das fast ausschließlich auf die Ethik gerichtet ist. Beziehungen der Bücher zueinander sind natürlich da, aber sie bilden keinen konstruierten Zusammenhang und es wäre falsch, ja unmöglich, nachträglich einen solchen herzustellen, und gerade das letztgenannte Buch, das wir nun wieder ausführlicher darstellen müssen, zeigt, wie diese merkwürdige Art des Herderschen Denkens selbst in dem einzelnen Buch wirksam ist.

„*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*“, der Titel war wieder prägnant genug. Sie sollte für das ganze menschliche Dasein leisten, was die „*Fragmente*“ für die Literatur getan hatten: durch die historische Besinnung über die Entwicklung der Menschheit der eigenen

Zeit ihre Stelle und ihren Wert anweisen. Es war die Antwort der neuen geschichtlichen Lebensauffassung auf die zwei größten Probleme des 18. Jahrhunderts, die Moral und die Theodizee, die Bestimmung des Menschen und den Sinn des Weltlaufs, mit einem Bewußtsein der Neuheit dieser Antwort der ganzen Vergangenheit gegenüber geschrieben, wie es wenige Bücher der Weltliteratur zeigen werden. Die ganze Schrift ist ein ungeheurer Widerspruch der irrationalen Lebensmächte gegen die Aberweisheit, das Selbstgefühl und die zerstörende Gewalt des Verstandes.

Das Ideal und der Tugendmaßstab der Zeit war die Aufklärung, nach ihr beurteilte man die Vergangenheit, mißverstand oder verachtete sie, und konstruierte die Geschichte als den Fortschritt der intellektuellen Entwicklung bis zum Gipfel der Gegenwart. Von ihr machte man das Glück und die Tugend einer Zeit und eines Volkes abhängig. Die Mehrzahl der berühmten Bücher des Jahrhunderts vertrat diese rationalistische Auffassung des Lebens; es war die Interpretation der Erkenntnisfreude der Zeit, die im Vertrauen auf das endlich sicher erfaßte Prinzip wissenschaftlicher Forschung die ganze Welt in rationale Beziehungen umsetzte, Wirklichkeit und Tugend auf den Verstand und seine Logik gründete.

Schon Shaftesbury hatte diese Art der Geschichtsbetrachtung, alle Völker nach der eigenen Mode zu messen, verspottet und einen Riß in die Theorie des ewigen Fortschritts zur Aufklärung gemacht, indem er das Griechentum als das Ideal menschlicher Entwicklung aufstellte, und Winckelmann war ihm darin gefolgt. Dann war Rousseau der Entwicklung der Kultur als Bedingung der Moralität überhaupt entgegengetreten, hatte gezeigt, wie wenig der Verstand mit Glück und Tugend zu tun hat, und hatte auf den elementaren Menschen zurückgegriffen. Ähnlich Hamann, nur daß er statt auf ein geschichtsloses Ideal auf den Orient gewiesen. Alles das war aber keine Geschichte, es war Willkür oder Konstruktion. Hier setzte Herder ein mit dem Gedanken, den wir schon vom Reisejournal kennen: Jedes Volk und jede Zeit hat ihren eigenen Maßstab, hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich. Es gibt keine absolute unwandelbare Glückseligkeit, wie sie die Philosophen definieren. Sie wandelt sich mit jedem Zustand und Himmelsstrich. Aus dem ganzen Element der Lebensumstände, die überall andere sind, wachsen immer neue „Formen“ menschlichen Daseins auf, von dem historisch jeweiligen Zweck bedingte Proportionen menschlicher Kräfte und Neigungen zu einem immer neuen, immer anderen Lebensganzen, das auch die gleichgültigsten Handlungen nach sich färbt. In gewissem Betracht ist jede menschliche Vollkommenheit national, säkular und am genauesten betrachtet individuell. Und neben diesen ersten Satz tritt sofort ein zweiter: jede dieser Vollkommenheiten schließt die andere aus, vermag sich nur auf Kosten der anderen zu entwickeln. Jedes Weiterschreiten der Geschichte bedeutet zugleich ein Aufheben. „Das Gute“ in seiner Totalität ist nie in einem Menschen möglich, darum ist es auf der Erde ausgestreut. „Weil eine

Gestalt der Menschheit und *ein* Erdstrich es nicht fassen konnte ward's verteilt in tausend Gestalten, wandelt — ein ewiger Proteus! — durch alle Weltteile und Jahrhunderte hin."

Nach der Reihe charakterisierte er die verschiedenen Formen der Geschichte, Morgenländer und Ägypter, Griechen, Römer, das Mittelalter, ihre verschiedensten Zwecke, Ideale und Tugenden in ihrem inneren Zusammenhang. Und überall stellten sich irrationale Mächte als die Grundlagen und Triebkräfte des historischen Lebens heraus: Bedürfnisse, Neigungen, Affekte, Vorbild und Übung, Anschauung und Sinnlichkeit, auf ihnen ruhte und mit ihnen entwickelte sich alles Dasein, der Verstand erschien überall nur sekundär; die heroischsten, tiefsten und glücklichsten Eigenschaften, Kräfte und Zustände waren ihm völlig unzugänglich, ja ihm entgegengesetzt, sie hatten ihren Sinn in dem lebendigen Zusammenhang der Wirklichkeit und vergingen mit ihm. Aber ihre Bestimmung war immer dieselbe: ein Teil in dem historisch bedingten System einer ganz individuellen Glückseligkeit, die Form, in der sich an der gegebenen geschichtlichen Stelle Menschen ihres Daseins freuen und es mit allen Kräften leben und genießen.

Montesquieu ist sein Vorgänger in der Aufdeckung der inneren Beziehungen aller Erscheinungen, die die „Gestalt“ eines Volks ausmachen, aber er hatte dazu das „große lebendige Werk Gottes“ in drei „Kapseln“ eingeschlossen. Herder wollte die ganze ewige Fülle der Geschichte sehen lassen. Wohl ist in seiner Darstellung alles auf die jeweilige Moralität bezogen, im Prinzip aber ist der Blick auf die ganze Breite des Lebens gerichtet, und hier steht Herder der ganzen folgenden Generation der Bewußtseinsphilosophie als echter Historiker gegenüber, weil ihm das unendliche „Weltmeer“ der Geschichte stets bewußt blieb. Eine der schönsten Stellen des Buches ist, wo er über die Schwächen des allgemeinen Charakterisierens, der Methode, die innere Einheit aller Daseinsmomente ganzer Völker und Zeitepochen zu zeigen, spricht; das Wichtigste, was sich über die Kunst des Verstehens, ihre Bedingungen und ihre Grenzen sagen läßt, ist da zu finden. Im letzten Grunde ist ihm die Eigenheit auch nur *eines* Menschen eine „unaussprechliche Sache“. Das war die historische Auflösung des durch den Rationalismus noch gebundenen metaphysischen Individualismus von Leibniz, sowie die wissenschaftliche Begründung des Originalitätsgedankens der Engländer. Frei von jeder subjektiven Regelung, von jeder logischen Beschränkung entwickelte sich das menschliche Leben wie die Produkte der Natur, notwendig und unendlich reich. Im Gedicht „St. Johannis Nacht“ heißt es:

Unerschöpflich bist du schön,  
Mutter Natur!  
Und hundertartige deiner Kinder  
In Leben und Lieben und Sein und Freuden!

Wer kann sie zählen! Wer kann sie fühlen!  
 Und du  
 In hundert Arten und Sein und Wesen  
 Und Lieb und Freuden dich  
 Allfühlend, o Natur,  
 Wie nenn ich dich?

In diesem großen pantheistischen Zusammenhang schien auch die Geschichte, die dem immer noch widerstrebt hatte, eingegliedert zu sein: strömende Kräfte überall, sich auswirkend in immer neuen Formen, auch die Menschen sich auslebend in Leidenschaften und Glück, wie die Kinder des Prometheus „zu genießen und zu freuen sich“. Und der Skeptizismus, der aus der Tatsache des Auftretens und Verschwindens der Werte und Ideale, Zwecke, Regeln und Kunstformen nur Willkür und Zufall schloß, war überwunden durch die Lehre von der gesetzlichen Bindung aller dieser Kräfte durch den historischen Grund.

Die Betrachtung der Geschichte schien aber noch weiter zu tragen. Mit allem Schmerz seines jugendstürmischen Herzens hatte Herder an sich selbst das Übermächtige der Ereignisse über den reinsten und besten Willen erlebt. Der Verstand des Menschen hat an ihrer Entwicklung so wenig Anteil, wirkt immer nur im Allerkleinsten, das Ganze geht unabhängig von ihm und seinen Absichten seinen göttlichen Gang. Der letzte Erfolg aller unserer Taten ist zumeist ungewollt. Herder erinnert an Luther und die Reformation. Da zeigt sich das „Schicksal“, für das die größten Männer nur „blindes Werkzeug“ sind, und dem sie weniger mit ihrem vernünftigen Wollen als mit ihren persönlichen Leidenschaften dienen müssen — ein Gedanke, der später in Schellings und Hegels Geschichtsphilosophie so berühmt wurde. Ließ sich der Sinn und Weg dieses Schicksals bestimmen? Es ist die Frage, die jeder tiefere Mensch sich stellt, und die ihm keine Wissenschaft lösen kann, nur die feste Überzeugung der eigensten Lebenserfahrung und aller Glauben seines Gemüts und Willens. Das Christentum lehrte die Vorsehung, die in jedes Geschehen eingreifend das Handeln der Menschen nach höheren Zwecken lenkt. Sobald die Naturgesetzlichkeit alles Leben regelte, war das nicht mehr haltbar, aber das wache metaphysische Gefühl der Zeit suchte nach einem höheren sinnvollen Gesetz, das das Ganze und seine Entwicklung einem Ziel zuführt. In der Ode: „Mein Schicksal“ sieht Herder auf sein zerfetztes Dasein, in dem alles so anders gekommen war, als „aller erstrebenden Ahnung Kräfte ahneten“, das tiefste Bekenntnis seines tragischen Lebens:

Ach, da wehen sie nun meiner erzogenen  
 Hoffnung Blüten! —  
 — — wie Wurf nächtlich erstarrter  
 Frühlingsblätter! Da flatterst du



Schattenfabel, zerstückt, szenezerrissen! Wurf  
 Dort und hinnen verlorener Zeit!  
 Schicksalsschwestern! o wie? — — Sammeln sich  
 Dem ermatteten Lebensblick  
 Einst die Szenen? ersieht er in den wehenden  
 Blättern je der Vorsehung Buch?

In Shakespeare sah er den Dichter dieses Schicksals. „Lauter einzelne im Sturm der Zeiten wehende Blätter aus dem Buch der Begebenheiten der Vorsehung der Welt! Dunkle kleine Symbole zum Sonnenriß einer Theodicee Gottes?“ Diese Theodizee Gottes aus der Geschichte abzulesen und zu beweisen war Herders heißestes Verlangen. Und im Gefühl der Entdeckung dieser neuen Wirklichkeit und ihrer Gesetzlichkeit schien es ihm möglich, nun endlich das alte Problem aufzulösen von dem menschlichen Herzen mit all seinem Widerspruch, das sich nicht einfügen will in die stille Ordnung der natürlichen Welt. Aber schon im „*Shakespeare*“ tritt der Name des Spinoza und sein Universum auf, als die höchste Formel für das Leben dieses Ganzen, und kein Gedanke war härter von dem verurteilt worden, als Zwecke in das Wirken des Alls zu dichten. Und so schwankt Herder zwischen den verschiedensten Antworten hin und her. Bisweilen erscheint ihm, wie dem jungen Goethe, jene ästhetische Wonne des ewigen Lebens und Zugrundegehns aus unendlicher Kraftfülle als eine mögliche Lösung, das Ganze zum ewigen „Lustanblick“ Gottes. Oder er braucht das alte kynische Bild vom göttlichen Drama, in dem jeder seine Rolle treu und mit Ergebung in den geheimnisvollen, aber harmonischen Sinn des Ganzen zu spielen hat, wie es später Schelling noch einmal anwendete, nur ohne die wunderbare geschichtliche Phantasie Herders. Man muß diese Rhapsodien selber lesen. Das historisch-metaphysische Gefühl des Mannes in seiner brausenden und alles auf einmal fassenden und fühlenden Erregung der ersten Offenbarung findet immer neue, immer herrlichere Worte für seine neuen Welt- und Lebensanschauungen. Wie Psalmen rauschen die Sätze; Bilder und Zeichen, Ausrufe und Fragen wirbeln geheimnisvoll großartig in dem tiefen Strom der Aussprache seiner „historischen Religion“. Es gibt kein Buch, das so das Bewußtsein aller Mysterien des geschichtlichen Daseins aufzuwecken vermag, wie diese Schrift in ihrer eigenen rätselhaften Vieldeutigkeit. Ihre Unklarheit soll nicht verschwiegen werden, aber sie ist entschuldigt durch das echte Gefühl für die Unerschöpflichkeit dieser Welt, zu der es viele Antworten gibt und wo die tiefste doch nicht mehr ist als Bild und Gleichnis.

Und ein solches Bild nur war ihm auch seine eigene Antwort, die er auf die Frage nach dem Ziel des Schicksals schließlich geben zu können glaubte, nur Ahnung und Andeutung „durch Öffnungen und Trümmern einzelner Szenen“, wo immer noch ein Rest bleibt. Schlimmer war es, daß das historische Verstehen ihn auch hier wieder über den Ausgangspunkt hinaus-

führte. Keine seiner Schriften läßt so deutlich die Widersprüche seiner wunderlichen Natur und ihre unruhige Hast sehen, wie diese. Jeder neue Gesichtspunkt ergriff ihn mit solcher Gewalt, daß ihm im Augenblick alle anderen schwanden, um dann doch sogleich dem entgegengesetzten Antrieb und seiner Überlegung Platz zu machen. Aber das gibt eben dem Buch auch seinen Reiz der Lebendigkeit und Tausendfältigkeit, wie ihn ein formvolleres Denken mit festerer Struktur nicht bieten kann.

Das ursprüngliche Ziel war, zu zeigen, daß die eigene Zeit mit ihrem Licht und dem alles regelnden Verstand nicht die Höhe, sondern das Ende der Lebensentwicklung ist, wie er es ähnlich für die Sprache und Dichtung getan. Sie war ihm die „Zeit des Verfalls“, des Alters der Welt, das er an der eigenen Seele quälend genug hatte erfahren müssen. Mit einem Hohn und Spürsinn der Leidenschaft geht er allen Verzweigungen des großen Problems: „Verstand und Leben“ nach, wie es weder Rousseau noch Nietzsche getan haben. In Fetzen fliegen alle Ruhmestitel des stolzesten Jahrhunderts, vor allem der Mittelpunkt seiner Bildung: „Philosophie! Gedanke! — leichtere Mechanik! Raisonement, das sich bis auf die Grundsäulen der Gesellschaft erstreckt, die sonst nur standen und trugen!“ „Ist denn der ganze Körper bestimmt zu sehen? Und muß, wenn Hand und Fuß Auge und Gehirn sein will, nicht der ganze Körper leiden? Raisonement — obs nicht Neigung, Trieb, Tätigkeit zu leben schwächen konnte und geschwächt hat?“ Aufklärung kann nie Zweck sein; das Licht nährt die Menschen nicht. „Ideen geben eigentlich nur Ideen, mehrere Helle, Richtigkeit und Ordnung zu denken“, aber nicht, was wir eigentlich brauchen — „Herz! Wärme! Blut! Menschheit! Leben!“ Und gerade das besaßen die alten Völker, die Kraft und Produktivität der Jugend; bei ihnen war alles „so enge national, und aus dem besondersten einzelnen Bedürfnisse stieg jede Bildung herauf und kehrte dahin zurück — lauter Erfahrung, Tat, Anwendung des Lebens in dem bestimmtesten Kreise“. Und wie er einst nachgedacht hatte über die Ordnung der Lebensalter und ein System des Lebens gesehen, in dem jede Entwicklungsstufe ihre eigenen Kräfte und Gesetze hat, Kindheit und Jünglingsalter, der Mann und der Greis, so vergleicht er nun die historischen Völker in ihrem Nacheinander, die doch wieder ein zusammenhängendes Ganzes bilden, mit jener Entwicklung eines vollen Lebens, in dem jeder Tag sein Recht hat, und das doch immer zum nächsten weiterschreiten muß. Mehr wie eine Analogie ist ihm das nicht gewesen.

Aber wie er jeder Zeit ihren historisch notwendigen Wert geben muß, so auch der eigenen, und da führt die Erkenntnis nicht zurück in den Drang der lebendigen Welt, sondern über sie hinaus und die „Aussicht auf ein höheres als menschliches Hiersein wird das Resultat“ der Geschichte. Aber auch darüber noch steigt der Lebenswille. Merkwürdig mischt sich in ihm die rückläufige Tendenz Rousseaus mit der vorwärtsgehenden von Leibniz und der Aufklärung. Das eigene große Gefühl der neuen Erkenntnis und des inner-

sten guten Willens läßt ihn auch für sein Jahrhundert eine lebendige Zukunft sehen. „Philosoph, willst du den Stand deines Jahrhunderts ehren und nutzen: das Buch der Vorgeschichte liegt vor, ein Wunderbuch voll Weissagung; auf dich ist das Ende der Tage kommen! lies!“ Die ganz neue Weltstellung des historischen Bewußtseins spricht aus diesen prophetischen Worten. Viele haben dasselbe Gefühl nach ihm gehabt, Fichte, Schlegel, am stärksten Hegel, nur war Herders Wertung des Wissens eine andere. „In Europa sollte das Gewächs der alten Weltjahrhunderte nur gedörrt und abgekeltert werden.“ „Alles war schon erfunden, gefühlt, fein ersonnen: hier ward alles nur in Methode, in Form der Wissenschaft geschlagen.“ Die Rückkehr in die Jugend des Lebens ist unmöglich, der Weg des Schicksals ist eisern. „Kann der heutige Tag der gestrige werden? werden, da der Gang Gottes unter den Nationen mit Riesenschritten fortgeht, kindische Rückpfade von Menschenkräften bewirkt werden.“ Eben auf der Allgemeinheit der Wissenschaft, der Auflösung der Nationalität, der abstrakten Mechanik des Lebens muß die Zukunft wachsen. An Stelle der Bestimmtheit tritt die Weite der Wirkung, an Stelle der isolierten Vaterlandsliebe das Gefühl allgemeiner Glückseligkeit, universales Verständnis und Menschenliebe. Unter diesem Gesichtspunkt sieht er jetzt das römische Reich, die Zerstörung der nationalen Staaten, und das Christentum, die Weltreligion an Stelle der nationalen Religionen, als Mittel der allmählichen Offenbarung eines zeitlosen Allgemeinmenschlichen. Und nun gibt der wunderliche Mann der Zukunft wieder, was er eben seiner Zeit wütend genommen hat. Die Moralität der Neigungen und bestimmten Lebenstriebe ist vorbei, so ist der Boden da für die „freiwillige Tugend, die stille, verschwiegene, die um so größer ist, je innerlicher, reiner, geprüfter sie ist.“ So schreibt derselbe Mensch einige Seiten später, nachdem er seine Zeit verhöhnt, weil sie stolz sei, daß sie nicht mehr den Mut und die Kraft zum Verbrechen hat. Ebenda stand der bittere Satz: „Gnade Gott Eurer neuen freiwilligen Tugend.“ Jetzt ist ihm jene Tugend anderer Zeiten, von Antrieben und Belohnung geweckt, doch nur „Bürgerzubehör und edle Pracht des Körpers! Die deine ist Lebenssaft des Herzens.“ Die ganze subjektive Moralität seiner Natur, alles was vom 18. Jahrhundert in ihm mächtig war, bricht jetzt heraus, daß alle anderen Werte vergessen sind. Und der Sinn des Schicksals wird ihm, wie es Lessing ähnlich verstanden hat, Erziehung des Menschengeschlechts zu reinerer Moralität, „uns über eine gewisse gröbere Sinnlichkeit zu erheben zu einer höheren himmlischen Tugend, dem abgezogenen Genuß irdischer Seligkeiten“. Und wieder kommen die Träume einer künftigen Zeit: welcher Zustand einmal auf dem krümmenden Schlangenwege der Vorsehung, wenn Haut und Hindernisse zurückgelassen, verjüngtes Geschöpf in neuem Frühling auflebt! eine unsinnlichere, sich gleichere Menschheit? „Alle bloß körperliche und politische Zwecke zerfallen wie Scherb und Leichnam: die Seele! der Geist! *Inhalt fürs Ganze der Menschheit* — das bleibt.“

Aber noch schließt er skeptisch. Er spricht von Friedrich II. und seiner historischen Leistung. Schön sind seine Worte von der Moralität eines großen Mannes, den man nicht nach der Gemeinregel jeder mittelmäßigen Seele messen darf, doch —: „Die Waage wird schweben; steigen — sinken — welche Schale? was weiß ich?“

Es bleibt nur das Vertrauen in das Ganze. „Eben die Eingeschränktheit meines Standpunktes, die Blendung meiner Blicke, das Fehlschlagen meiner Zwecke, das Rätsel meiner Neigungen und Begierden, das Unterliegen meiner Kräfte, nur auf das Ganze eines Tages, eines Jahres, einer Nation, eines Jahrhunderts — eben das ist mir Bürge, daß ich nichts, das Ganze aber alles sei!“ Der Punkt aller Richtung, Sicherheit und Ruhe ist ein gutes Gewissen, „ist Wahrheit, Bewußtsein des Wohlwollens, Glückseligkeit der Menschheit“ — eine moralische Aufgabe!

So endet das merkwürdige Buch im Innersten widerspruchsvoll und doch mit seinem Gedanken von der Geschichte „der Welt“ der Entwurf einer universalen neuen Philosophie und mit all seinen Gegensätzen ein Beweis für den Reichtum von Herders Leben, seine verstehende Hingebung an jegliches Dasein und die unendliche Menschenliebe seines so oft verletzen-den Wesens. Und wenn es statt mit einer sittlichen Bestimmung mit einer sittlichen Aufforderung schloß, so war es auch da im Recht, denn ihre Erfüllung gibt eben das Leben und nicht die Wissenschaft — und der Fehler war nur der, daß er das ethische Ziel doch inhaltlich bestimmte.

Und wenn die Ausführung dieses Programms, die Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, die Humanitätsbriefe und die Adrastea immer weniger die Erfüllung seiner Jugend waren, so lag das vor allem daran, daß das Ethos seines Denkens sich immer einseitiger auf die Entwicklung dieser abstrakten Sittlichkeit richtete. Bei aller vielseitigen Beweglichkeit seines Geistes war der innerste Zug von Herders Wesen ein moralischer. Die Erziehung des Elternhauses, der edelste Geist der Zeit, in dem er aufgewachsen, sein Beruf, alles hatte ihn gesteigert. Unter der Wirkung der Bückeburger Erlebnisse machte sich das mit Macht geltend, und immer leidenschaftlicher unterwarf er alle übrigen Inhalte der menschlichen Arbeit diesem Ziel der moralischen Humanität. Am schärfsten muß das natürlich in seiner Auffassung der Kunst sichtbar werden. Gewissermaßen die Ergänzung zu der Geschichtsphilosophie bildet die Preisschrift von den *Ursachen des gesunkenen Geschmacks*, die in derselben Zeit entstand. Die methodische Voraussetzung ist auch hier: nicht durch Spekulation und Hypothese, sondern aus der Geschichte ist die Entwicklung des Geschmacks als ein Naturphänomen zu untersuchen und zwar in jedem Zeitalter so eigen, als ob es gar keinen anderen Geschmack als diesen gegeben. Die totale Wendung aber des Zielpunkts ist noch sichtbarer. Wohl ist ihm noch immer das Genie Grund der Schöpfung, noch immer spricht er von dem nationalen Boden der Kunst und ihrem Zusammenhang mit den lebendigen

Bedürfnissen, aber der Akzent liegt jetzt auf der Ordnung und Regelung der Kräfte des Genies und der moralischen Verhältnisse eines Volks. Und die Kunst als Ganzes hat ihren selbständigen Wert verloren. „Geschmack ist nur Phänomen“ und höheren Zwecken untergeordnet! Die Schönheit ist jetzt die sinnliche Erscheinung moralischer Qualitäten. Den Griechen war sie ein natürliches Kleid, ja der Körper der Tugend, für uns wird der Geschmack immer eine subordinierte Sache bleiben müssen. Schließlich wird seine Meinung ganz sichtbar. Geschmack ist die Geburt „der immer schaffenden, bildenden, regelnden und wieder zerstörenden Natur“, dagegen „Wahrheit und Tugendschöne ist wie Sonnenlicht unwandelbar“. Und weil er glaubte, daß diese Ewigkeitswerte in seiner Zeit aus den Schalen ihrer nationalen Erscheinung völlig herausgearbeitet seien, so sieht er auch die Kunst an der Schwelle einer sich entwölkenden, heiteren Zukunft. „Wahrheit und Güte, das ist Humanität, Philosophie und Tugend werden aus dem Geschmack nicht mehr ein Nationalmedium, das sich bald selbst zerstört — sondern ein dauerndes Organum der Menschheit machen.“

Man muß lesen, mit welch heiligem Eifer und inniger Überzeugung Herder damals gearbeitet hat; oft schlich er sich morgens um vier Uhr schon aus dem Schlafzimmer an seinen Schreibtisch. Seine Erwartung auf die Wirkung seiner Gedanken war auf das höchste gespannt. Und nun machte er dieselbe Erfahrung wie in Riga, nur grausamer noch und verzehrender. Die wilden Angriffe gegen die gesamte gelehrte Welt mußten ihre Folgen haben. Von allen Seiten fiel man über ihn her. Er selbst beging wieder Fehler über Fehler in seinen Erwiderungen, die ihm nichts als Demütigungen einbrachten. Es kamen Tage, wo er sich ganz verlassen fühlte. Dazu drückten ihn auch seine Amtsverhältnisse immer stärker. Das Mißverhältnis zum Grafen, das alle Bemühungen der Gräfin nur mildern konnten, steigerte sich durch einen amtlichen Gegensatz, in dem Herder allerdings die Ehre seines Berufs wahrte, aber in den Formen, wie so oft schon, zu heftig war, bis aufs äußerste. Der verbitterte Mann fühlte den Ärger bis zum Krankwerden. Er mußte fort. Verhandlungen nach allen Seiten, vor allem mit Göttingen brachten nur Verdruß und Aufregung. Es war wie eine Hilfe in der höchsten Not, als ihn 1776 *Goethe* nach *Weimar* rief.

Es ist nicht nötig zu erzählen, wie hier die Verhältnisse lagen: der Herzog, überschäumend, im ersten Drang Freiheit und Leben zu genießen, *Goethe* ihn leise führend, aber von wenigen verstanden, auch von Herder nicht. Wie oft hat man den Kreis jener Menschen geschildert, wahrscheinlich immer zu glänzend und zu glücklich. Heute geht der Fremde durch die kleine Stadt, von Haus zu Haus und Denkmal zu Denkmal, wie eine Familie scheinen sie ihm beieinander zu stehen. Damals fand man oft jahrelang

den kurzen Weg zum anderen nicht hinüber. Und dabei ist die Stadt jetzt um das Vielfache gewachsen; wer sich damals von den anderen trennte, war gänzlich einsam, und doch sah jeder dem anderen in die Küche, und eine Wolke von Klatsch stand über jedem Dach, die die reinsten Verhältnisse verdunkelte.

Mit welchen Erwartungen war Herder gekommen, schon nach einem Jahre fast war das alles verfliegen, und man kann wohl sagen, die traurigste Zeit seines Lebens ist die in Weimar gewesen, ein langsames Verwelken. Seine Gemeinde zwar gewann er sich durch die erste Predigt, alle Gerüchte, die über ihn gingen, waren bei seinem Auftreten vorüber, aber von irgendwelcher Wirkung im großen, einer Durchführung seiner Reformgedanken in Kirche und Schule, nach der er seit seiner Kindheit fast lechzte, war auch hier keine Rede. Im Vertrauen auf die Freundschaft mit Goethe hatte er die Stelle angenommen, sein Ruf mußte ihm wie ein Ruf der eigenen Jugend erscheinen — aber er war selber ein anderer geworden, und Goethe erfuhr das in den ersten Tagen. Ihre Wege hatten sich getrennt und jeder spürte, daß ihre Naturen in den Wurzeln so verschieden waren, wie es eben Moral und Kunst sind. Wie Goethe wenig Sinn hatte für Herders pädagogische und geistliche Pläne, so konnte Herder ihm und dem Herzog nicht mehr das sein, was er in Straßburg gewesen war. Auf den Herzog wirkte er mit seiner sensitiven und doch so schweren Art so gut wie gar nicht, und reizbar, wie er war, trug er schwer daran, nicht mehr der erste zu sein. Zudem drückte ihn eine Überlast amtlicher Geschäfte trockenster Art, Kirchenrechnungen, Prüfungen, Sitzungen ohne Bedeutung und doch so voller Verdruß mit ihren ewigen Reibereien ohne Erfolg; und immer wieder die Erfahrung mit dem Elend des Kleinstaates, der ohne Mittel und innere Konsequenz jeden Fortschritt verhinderte. Dabei fehlte es im eigenen Hause fortdauernd an Geld, und war Herder auch zu großartig, um darunter zu leiden, so quälte es doch. Zu allem schließlich meldete sich Krankheit, seine Frau wurde leidend, und das Leberleiden begann, das ihm allmählich das Leben zerstören sollte. Noch heute fröstelt es einen, wenn man hinter der grauen Wand der Stadtkirche das große, dunkle, steinerne Haus sieht mit seinen dicken Mauern und engen Fenstern, damals noch verbauter als jetzt, kalt, unfreundlich und drückend. So empfand Herder sein Amt und sein Leben. Es gab Momente, wo er an Hamann schreiben konnte: „Ich habe hier keine Seele, die mein Innerstes berührt, als mein Weib.“

Und trotzdem war das neue Dasein mit allem, was es brachte, Arbeit und Pflichten, höhere Würde und menschliche Beziehungen aller Art, unendlich reicher doch als die Bückeburger Weltverborgenheit, stark genug, ihn umzuwandeln, ihn jetzt wirklich fester, reifer und ruhiger erscheinen zu machen. Er fühlte selbst, daß ein zweites „Mannesalter seines Lebens“ begann. Im Innersten zwar blieb er der aufgeregte, leidenschaftliche, leicht verletzte und leider selber immer wieder verletzende Mensch wie früher,

aber aus seiner Schriftstellerei sprach ein neuer Geist der Klarheit und der Milde. Es war doch auch wie eine Rettung seines Glücksgefühls vor dem dumpfen Widerstand der Welt, wenn das begehrlische Subjekt mit seiner Anmaßung und seinem streitsüchtigen Wesen verschwand vor der Darstellung einer reineren Welt und der stillen Seligkeit der heiteren Wahrheit. Seine Polemik ist so gut wie vorbei, selbst für seine Gegner hat er jetzt anerkennende Worte, sein Stil wird einfacher und ruhiger, seine Ausführungen breiter und gesetzter, sein ganzes Denken verständiger. Er hatte so oft die Lebensalter in ihren gesetzlichen Äußerungen und die Verschiedenheit ihrer Schönheiten beschrieben, jetzt war er selber Mann geworden und stand in der Epoche der „schönen Prosa“. Eigentümlich ist es zu sehen, wie er in diesen Jahren sich zu Lessing wendet, der von Jugend auf die männlichste Erscheinung unserer Literatur ist. Aber das eigentliche Geheimnis von Herders Werken war nun doch ihre Jugendlichkeit gewesen, die unerschöpfliche Produktion der Phantasie, des Gefühls und der Leidenschaft, ihre Schönheit, der Bilderstil mit seinen Sprüngen und tosenden Wirbeln der stürzenden Sätze; seinen neuen Sachen fehlt die tiefe strömende Kraft des Mannes mit ihrer unerbittlichen Sicherheit und Konsequenz, und sie verlieren sich von Jahr zu Jahr mehr in der unendlichen Formlosigkeit des Greises, die in der Adrastea so traurig an die Gestalt der Fragmente erinnert.

Im ganzen kann man sagen: Herders Schriftstellerei in der zweiten Hälfte seines Lebens ist die Rekapitulation seiner Jugendarbeit von dem neuen Standpunkt der männlichen Lebensauffassung aus. Neue Motive, die nicht irgendwie schon in den alten Sachen ständen, erscheinen nicht, die neuen Werke sind gleichsam nur die Umarbeitungen der alten, wie sie seinem gewandelten Dasein entsprachen. Und ging dabei vieles verloren, so ist doch auch unendlich Schönes dazugekommen. Es hat einen eigenen Reiz, die ganze Welt seiner Gedanken so noch einmal in neuer Gestalt sehen zu dürfen, was früher nur Anschauung und Gefühl gewesen, Behauptung und Genuß, jetzt in ganzer Breite der durchgeführten Darstellung und des Beweises. Und in einem Punkt, wo alles auf die Durchsetzung des einfachen Wahrheitsgefühls ankam, in der Theologie, hat er am Ende wirkliche Vollendung erreicht.

## 12

Aus dem ganzen Kreis dieser Arbeiten, neben großen Werken Aufsätze für den Merkur Wielands, Preisschriften für Akademien usw. können hier nur einige erwähnt werden. Die *Plastik* brachte die Zurückführung der Skulptur auf das Gefühl, wie er es in den kritischen Wäldern gefordert hatte, nur war auch hier der alte Gedanke verflochten mit der neuen Tendenz der moralischen Humanität und ihrer Offenbarung in den plastischen

Formen. Die *theologischen Briefe* waren die Grundlegung zum Studium einer Theologie, wie er sie ausübte: die Bibel das Fundament, das Ziel nicht dogmatische, sondern historisch-philologische, menschliche Interpretation, geleitet von dem poetischen Verständnis und miterlebenden Gefühl der religiösen Offenbarung jener starken Zeiten. Noch immer nicht klar genug in der Deutung der Tatsachen — weil das tiefe Verständnis für den Gehalt und die Gemütsiefe der religiösen Historien der abstrakten Kritik entgegenstand und die große Einsicht des historischen Grundes jeder Religion und ihres Erwachens aus lebendigem Geschehen auch fremde Dinge unter ihren Mantel nahm — war der eigentliche Sinn des Buches doch nicht mehr mystische Hinnahme, sondern Wollen zur Wahrheit und Mut des konsequenten Verstandes. „Was ich sage, ist schreiende Wahrheit. Ich hasse die feige Heuchelei oder Altweiberklugheit unter dem Gewande meines Standes, denn sie schadet entsetzlich und macht zuletzt alles Heilige in der Welt unzuverlässig und verächtlich.“ So stellte er sich damals nach Lessings Tode frei und offen auf dessen Seite. Je älter er wurde, um so mehr wurde auch ihm, wie dem Dichter des Nathan, der letzte Beweis der Wahrheit ihre lebendige Kraft. Eine Fortsetzung war das schöne Werk über den *Geist der hebräischen Poesie*, eine Literaturgeschichte des hebräischen Volks, wie er sie in den Fragmenten schon verlangt und stückweise in allen möglichen Formen geschrieben hatte. Man hat das Buch mit Winckelmanns Werk verglichen — mit Recht, so völlig anders es in seiner Anschauung von Geschichte und in Methode und Zielen ist. Noch einmal weht der leidenschaftliche Atem der Fragmente, ihr nationales Verstehen aus Sprache, Mythologie und Sage, die ganze Farbenpracht morgenländischen Daseins wird sichtbar, seines Naturgefühls, seiner religiösen Größe, und die Eigenart seiner Phantasie und ihre gesetzliche Äußerung. Durchwoben ist das Buch von Übersetzungen der mächtigsten Stücke des Alten Testaments. Der alte Widerspruch in der Wertung der Entwicklung von der Naturpoesie zur klassischen Form ist auch hier nicht gelöst, und wie alle anderen Werke blieb auch dieses Fragment, ein Plan zu Plänen. Die Unendlichkeit der geschichtlichen Breite hat er nie vergessen. Vieles davon hat erst die moderne historische Schule erfüllt, und auch die neueste Bibelübersetzung, mit ihrem Programm des geschichtlich-lebendigen Verstehens ist nur ein solches Zurechtführen seiner Gedanken.

Die Fortsetzung wurde damals unterbrochen durch die Arbeit an den „*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*“, das unendlichste Buch Herders, in dem er nun auch den universalsten Gedanken seines Lebens, zu dem alle seine Werke nur wie Teile zu einem Ganzen stehn, vollständiger zu entwickeln versuchte; das hat er nicht erreicht, aber in den langen Mühen vieler Jahre wurde aus dem Buch gewissermaßen doch das Werk seines Lebens, eine große Symphonie all der Stimmen, vielartig und gegensätzlich, die in diesem polyphonen Menschen ineinanderklangen.



Seit seiner Jugend stand der Plan einer Geschichte der menschlichen Kräfte mit allen ihren Idealen, Zwecken und Produktionen in der ganzen Verschiedenheit der nationalen und zeitlichen Erscheinungen vor ihm. Auf diese Weise hatte er das Leben und sein Schaffen unmittelbar beobachten wollen, um die elementaren Kräfte und die Gesetze ihrer Arbeit zu entdecken. Und das Ziel war gewesen, jeden Inhalt unseres Daseins aus totem Ballast umzuwandeln in verstandenes Lebendiges und jede Störung der natürlichen Prozesse — vor allem durch die Willkür des Verstandes — abzuwenden zur freien Entfaltung der ursprünglichen Kräfte. Darum hatte er die einzelnen Künste auf die Sinne zurückführen wollen und war dem Ursprung von Poesie und Religion nachgegangen. Die Lehre von der nationalen Bedingtheit und weiter noch von der singulären Vollkommenheit jeder echten Wirklichkeit war das Resultat gewesen und — je mehr Herder damals selber unter der Zeit und ihrer rationalen Verkrüppelung litt — die Verkündigung von dem Ausleben aller Kräfte im Menschen und seiner Bestimmung zu individueller Glückseligkeit. Wir wissen, wie Fremdartiges sich mit diesem Gedankenzusammenhang gekreuzt hatte, Tendenzen aus ganz anderen Quellen und solche, die aus seiner inneren Dialektik kamen. Als Herder aber jetzt von neuem an die Darstellung der Geschichte der Menschheit ging, erlebte er noch einmal die Wirkung jenes Jugenddrangs. Und wie er damals in seiner Methode von der Naturwissenschaft ausgegangen war, so auch diesmal. Nur mit unendlich erweitertem Gesichtskreis läßt er den Menschen jetzt auf dem Hintergrund der ganzen Natur erscheinen. Der Weg ist der „gesunde“ der Mathematik und Naturlehre. Geschichte ist Wissenschaft dessen, was da ist, nicht dessen, was nach geheimen Absichten des Schicksals etwa wohl sein könnte. Auch der Mensch ist ein Naturphänomen und muß so betrachtet werden, neben Kristallen, Pflanzen und Tieren als ein System von Kräften wie diese, denselben Gesetzen unterliegend und mit derselben Bestimmung — gemäß der Proportion seiner Kräfte das Universum in sich zu verarbeiten und zu genießen. Im Gegensatz zu jeder Vorstellung einer abstrakten Menschennatur leitet er ihre Besonderheit ab schon von der Erdorganisation, die genügt, um sie von den Wesen auf jedem anderen Stern zu trennen, und zeigt dann ihre verschiedenen Formen nach den geographischen Bedingungen dieses Planeten. Der Maßstab der einzelnen Entwicklung liegt subjektiv im Gefühl jedes einzelnen, objektiv in einem Naturgesetz, das Herder bei Lambert fand: daß nämlich das Maximum jedes Kraftsystems in dem Gleichgewicht seiner entgegenstrebenden Kräfte bestehe. So beschreibt er in reichen Gemälden den Wandel der Kulturen über die Erde — ein naturgesetzliches Wachsen und Zugrundegehen aus dem Zusammenwirken der Ursachen. Das war sein Jugendleben ausgearbeitet zu dem Ganzen einer Lebensanschauung, in der die naturalistisch ästhetische Form der Weltbetrachtung durchgeführt war bis in die historische Ausgestaltung der einzelnen Völker

und ihres theoretischen wie praktischen Daseins, ja jedes individuellen Daseins überhaupt.

Es ist eine Abstraktion, wie wir sie schon einmal bei der Analyse der Bückeburger Schrift angewendet haben, wenn man so eine konsequente Anschauung aus den Ideen herausschält, und doch muß man es tun, will man überhaupt den wirksamen Inhalt des Buches angeben; ja diese Abstraktion ist keine willkürliche Rundung seiner Gedanken, sie gehen wirklich bis zur äußersten Konsequenz und Vollendung fort, die man sich nur wünschen kann, und selbst das Christentum erscheint in der kausalen Abwicklung der Tatsachen naturnotwendig. „Die Philosophie der Endzwecke hat schon die Naturgeschichte verwirrt, um wieviel mehr die tausendzweckige, ineinandergreifende Menschengeschichte!“

Aber neben diesen Sätzen stehen die entgegengesetztesten, und auch von ihnen schließt jeder, logisch fortgeführt, wieder den anderen aus. Bis zu welcher Übermacht der Sachlichkeit über die logische Einheit konnte es doch in diesem Menschen kommen! Das ganze freie Schweben der modernen Weltanschauung, die den verschiedensten Seiten der Welt und des Daseins gerecht zu werden vermag, erscheint in ihm, und das Seltsame ist nur, daß es noch in der alten Form des Beweises auftritt, wo denn doch bei den meisten Menschen die Macht der rationalen Durchführung stärker ist als das der persönlichen Lebensauffassung fremde und zugleich logisch widersprechende Erlebnis. Herder besaß von Natur diese Weite des Verstehens, die heute die Errungenschaft der erkenntnistheoretischen und historischen Arbeit ist, nur hinderte ihn eben der Mangel logischer Energie, der ihm für jeden Wert und jede lebendige Hoffnung das Herz offen ließ, auch an einer konsequenten Entwicklung des eigenen Standpunkts. In seinen besten Stunden hat er immer gewußt, daß das Recht seiner Gedanken sein Herz war. Wie ein Dichter jeder echten Lebensüberzeugung in allen ihren Verzweigungen Ausdruck zu geben vermag, so verschieden sie sein mögen, weil er die Wahrheit ihres Erlebnisses und ihr Daseinsrecht stark genug empfindet, so auch Herder. Seine Freunde konnten das noch nicht begreifen und verlangten nach einem inneren Zusammenhang seiner Gedanken. Der war denn auch da, nur daß er kein logischer war, sondern gleichsam ein musikalisches Leben des Gefühls nach der Organisation seiner Natur. Wenn auch in ganz anderer Form und nach anderen Gesetzen, so doch ähnlich ist das auch in Lessing gewesen und beide zeigen, wie metaphysisches Bewußtsein und Charakter auch auf dieser Stufe der Lebensüberzeugung bestehen kann.

Die naturalistischen Anschauungen der Ideen wurzeln in dem Standpunkt der voraussetzungslosen Erkenntnis, in dem ästhetischen Mitleben mit allen Gestalten des Daseins, vor allem in dem Drang des Lebens nach neuem Zusammenhang mit dem Boden aller natürlichen Produktion und dem vollen Genuß eines unreflektierten Auswirkens. Ganz andere Voraussetzungen waren noch in Herder wirksam, der stärksten eine der *Unsterb-*

lichkeitsglaube. Oft genug hatte Herder gesagt, daß er sich nicht beweisen, nur glauben lasse, er hatte ihm skeptisch gegenübergestanden, er hatte das Spielen der Zeit mit der Seelenwanderung mitgemacht, und hatte das jetzt wieder selbst in einer eigenen Abhandlung gegen Schlosser angegriffen und im Sinne Leibnizens aber mit erweiterten Motiven die ewigen Fortschritte des Individuums verteidigt. So kam aus einer ganz neuen Wurzel eine fremde Verzweigung der Gedanken in die ursprüngliche Anschauung. Großartig genug ist die Unterlage, die er ihr gegeben hat; der Gedanke der Stufenordnung der Natur sollte ihm beweisen, daß die Reihe mit dem Menschen nicht aufhören könne. Unter den Händen wandelt sich der Erweis, daß jedes Individuum an seiner Stelle das Universum erlebe, in eine Wertordnung um, eine Doppelheit, wie sie ähnlich im System von Leibniz herrscht: über den anorganischen Stoffen die Pflanzen, über ihnen die Tiere, über den Tieren der Mensch, sollte die Kette bei ihm aufhören? Schon Kant hat gezeigt, daß damit allerhöchstens eine neue Lebensform erwiesen sei, aber nicht das Weiterschreiten des Menschen selber zu ihr. Von einem Darwinismus ist ja bei Herder, wie später bei Hegel, keine Rede, es gibt, wie er scharf genug betont, keinen Übergang von einer Form zur anderen. Wohl sind sie nacheinander entstanden, weil die höheren der niederen bedürfen, aber nachdem sie da sind, sind sie als Gattung fest und unwandelbar. Und doch hat sich Herder, wenn auch fast mystisch, ein Höherarbeiten des Lebens in diesen Formen gedacht: die mineralischen Stoffe gehen auf in den Pflanzen, diese werden von den Tieren gefressen — „so läutern sich die Kräfte!“ Organisation ist Leiterin der Kräfte zu höherer Bildung. Schließlich der Mensch, „der große Mörder“, er kann beinahe alles in seine Natur verwandeln. Wachstum, Erzeugung, sie sind auch Erscheinungen dieser Arbeit. Das kann natürlich nur Gedankenspiel sein. Der Beweis aller Metaphysiker, die auf dem Erfahrungsstandpunkt stehen, ist die Analogie. Hamann hat sie zuerst als einzige Erkenntnisquelle betont, Herder zuerst in voller Breite angewendet. Bei wenigen modernen Philosophen wird sie so gut fundiert erscheinen, wie bei ihm und seiner Lehre von der einheitlichen Bildung alles Lebens nach einem und demselben Typus der Organisation; die äußere Verwandtschaft der Form rechtfertigte die Annahme eines analogen Inneren. In der Schrift vom *Erkennen und Empfinden* findet sich die Erkenntnistheorie der „Ideen“ weiter ausgeführt. Aber auch bei keinem wird die heillose Willkür dieser Methode so augenscheinlich wie bei ihm, wo sich die Möglichkeiten, die seine springende Phantasie ihm zeigte, immer überstürzen. So auch hier. Schon beim Fleischessen will er die Analogie nicht durchführen: Übergänge der Art gibt es nur in den niederen Stufen, in den höheren nur aufsteigende Formen! Er macht noch andere Ansätze, der entscheidende Beweis ist am Ende der moralische, wie ihn auch Kant anwendete. Der Mensch erreicht den Zweck seines Lebens auf Erden nicht — „Form der Humanität“, „inwendige Gestalt“, „das innere

Leben seines Selbst". Alle Bedürfnisse des Lebens führen nur hin zu ihm, dessen wir doch so sicher sind, wie unseres Daseins. Das Tier hat seinen Instinkt, der Mensch soll ein edler Freier durch eigene Kraft werden. Die Welt ist Übungsplatz und Vorbereitungsstätte, nur „Material unserer Pflicht“. Wie anders klingt das als jene Verkündigung, daß jedes Dasein in *dieser* Welt seine Erfüllung finde. Jetzt zerreißt die Welt und mit ihm der Mensch. Sein Zweck geht über die Welt hinaus, ein Doppelwesen ist er. Nur als Tier gehört er zur Erde, da kann sie ihm genügen, aber in ihm lebt ein höheres Selbst, das hier nur als Knospe sichtbar wird, und jede edle Tat hilft bauen an dem geistigen Leib dieses höheren Wesens. Wie scharf hatte er die Trennung von Leib und Seele angegriffen, hier gingen sie ihm selber auseinander. Mit allen Möglichkeiten spielt auch hier seine Phantasie, später fand er seine tiefste Lösung in der Aufgebung des Ich und das ewige Leben in der natürlichen Fortwirkung des Geistes der Humanität, eine ideale Unsterblichkeit — doch auch nur *eine* Antwort. Das rührendste Bild muß einem jene Stelle in den Ideen sein, wo er von dem Fieber des Lebens spricht, das nur Schlaf und Tod kühlen. Wie im Traum seine Gedanken in die Jugend wandern, so werde der Todestraum ihm den Frühling seines Lebens, die „schönsten und kräftigsten Augenblicke seines Daseins“ schmeichelnd zurückführen, bis er zu ewiger Jugend erwache. In seiner Jugend hatte er sich immer zu alt gefühlt!

Und schließlich das dritte große Motiv in dem Lebenskonzert der Ideen! Die Lehre von der Entwicklung der Menschheit schon hier auf Erden zu einem Reich der Humanität, dem Reich Gottes auf Erden. Wie widerstreitend wiederum den beiden anderen Tendenzen und in sich selber wieder zusammengewoben aus den verschiedensten Gründen. Herder war Historiker genug, um die Kette der Tradition, das eigentlich Geschichtliche, das über den einzelnen hinausragend, Geschichte der Menschheit als Ganzes, nicht bloß des Menschen, ermöglicht, zu sehen. Er hat immer gewußt, daß nur die einzelnen Wesen existieren — Menschheit ist Zusammenwirken von Individuen — und sich mit aller seiner Leidenschaft gesträubt gegen die Behauptung eines Allgemeingeistes, und doch mußte er selber zugeben, daß es Werte und Entwicklungen gibt, die über den Menschen weiterschreiten. So tritt neben die natürlichen Faktoren der historischen Erscheinung — Klima und bildende Kraft — der geistige der jeweiligen Kultur. Indes war damit doch nicht mehr gesagt, als daß auch die Tradition wirksam sei in der Bildung zu irgendeiner Form menschlicher Lebensweise und Glückseligkeit. Je weiter Herder aber vorrückt in den Schilderungen der Nationen von den Naturvölkern zur Kultur, um so mehr wird er überwältigt von dem Wert des Allgemeinmenschlichen, Überhistorischen. Die Philosophie der Geschichte sieht jetzt weniger darauf, was die Prinzipien für den einzelnen Staat, in dem sie aufkamen, gewesen, als was sie für die gesamte Menschheit bedeuten. Den Bestand des Lebens im historischen Fluß zu sichern, das

Ewige in dem Kreislauf, das Gesetz in der Erscheinungen Flucht — immer mehr wird das das letzte Resultat der Geschichte; „der Beharrungszustand in jeder Form, unter jedem Klima — von diesem Punkt geht das ganze Gewebe der Menschengeschichte aus“. Es ist das, was Hegel in seiner Logik der Geschichte sucht, hier nur in einer theologischen Form. Das Gesetz der Entwicklung ist zunehmende Vernunft, die Form des Fortschreitens der Widerspruch, der von Extrem zu Extrem umschlägt. Strafe und Reue sind die Werkzeuge des Schicksals, sie lehren, sich einzufügen in die Wahrheit oder sie richten zugrunde. In seinen Jugendmanuskripten hat auch Hegels Logik noch dieses moralische Gesicht, und wiederum hat Herder die dialektische Methode in dem Kapitel über die Ursachen des römischen Untergangs weit über die moralische Folge hinaus benützt. Er hat immer wieder von einem politischen Kalkül gesprochen und daß sich der Gang des historischen Lebens mit mathematischer Gewißheit berechnen lasse. Und von hier aus konnte er sagen, daß alles Glänzende Griechenlands durch die rege Wirksamkeit vieler Staaten und lebendigen Kräfte entstanden sei, alles Dauernde und Gesunde seines Geschmacks und seiner Verfassung durch Humanität. „Kein anderes Maximum als das vollkommenste Band der Verbindung macht die glücklichsten Staaten, gesetzt das Volk müßte auch mancherlei blendende Eigenschaften dabei entbehren.“

Nur einen Querschnitt durch das merkwürdige, große Buch können diese wenigen Zeilen geben. Mit der widerstrebenden Fülle seiner Tendenzen, alle getragen von der feierlichen Macht einer edlen Begeisterung, der jedes Wort aus innerst überzeugter Seele kommt, zeigt es wie kein anderes die Vielseitigkeit geschichtlichen Verstehens und die mannigfachen Möglichkeiten menschlicher Zielbestimmung in ihrer Berechtigung, die unabhängig ist von jedem Beweis. Unendlich rein in allen Empfindungen, immer mit den größten Stoffen in großer Weise beschäftigt, reich über alle Maßen durch seinen natürlich-geschichtlichen Gehalt, der, überall unbegrenzt, durch und durch von metaphysischem Geist beseelt ist, regt es die besten Kräfte in uns auf und, wo es sie nicht befriedigt, da läßt es doch immer die Fragen des Lebens sehn. Alles das faßt Herder jetzt zusammen unter dem Begriff der *Humanität*. Er war ihm mit der Zeit immer geistiger geworden, und hatte er ihm einst vor allem Leben aus der sinnlichen Wirklichkeit bedeutet, so jetzt immer mehr Aufnahme des Vollgehalts der menschlichen Wirklichkeit. Die ethische Konsequenz des Rationalismus, die Toleranz, ist durch die historische Betrachtung gesteigert zu alles begreifendem, alles in seiner eigensten Schönheit erkennendem Mitgefühl. Einst war ihm Verstehen fremden Lebens das Mittel zur originalen Entwicklung des eigenen gewesen, jetzt ist es vor allem doch der Weg zur *Liebe*. Auch das ist einseitig, und Goethe konnte spotten über das Hospital, das Herder aus dieser Welt mache; er hat aber selbst einmal gedichtet: Edel sei der Mensch, hilfreich und gut, denn das allein unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir kennen.

Fast durch zehn Jahre erstreckt sich die Arbeit an den *Ideen*. Im ganzen waren es mit allen Zwischenzeiten voll Ärger und Mißbehagen die schönsten seines späteren Lebens. Eine Aussprache mit Goethe über das, was ihn drückte, hatte langjährige Mißverständnisse beseitigt, die neue Freundschaft hob beide für eine Weile über die Einsamkeit, man arbeitete zusammen und lebte zusammen in Geben und Nehmen. Herder erkannte damals den ganzen Wert auch des Menschen Goethe, der unter ähnlichen Schwierigkeiten wie er seinen Genius zu behaupten wußte, ohne je die heitere und feste Ruhe zu verlieren. Er ist ihm damals Vorbild gewesen, und von Schiller und aus Briefen wissen wir, wie er von ihm sprach, begeistert und voll Hingebung für diesen „einzigen Menschen“, „seine große Seele und sein brüderliches Herz“. Goethe war wirklich unter allen, auch Schiller nicht ausgenommen, der einzige, der immer frei von Selbstbetrug, Neid und Intrige blieb; es war kein kleinlicher Zug in ihm. Aber auch Herders geheimnisvoller Reiz, der Zauber seiner Liebenswürdigkeit und der Strom seiner Gedanken hat damals noch einmal in ganzer Kraft auf Goethe gewirkt: „eines edleren Herzens und weiteren Geistes ist nicht wohl ein Mensch“. Goethes naturwissenschaftliche Arbeiten waren wie eine Weiterführung der Herderschen Gedanken, und es war ein günstiger Moment, der sie damals gerade zusammenführte, wo sie sich näher waren als je. Das Entscheidende war, daß sie sich für einen Augenblick auf dem Boden einer gemeinsamen Weltanschauung zusammenfanden, in der sich ihre beiderseitigen Arbeiten zu einem Ganzen schlossen voll unerhörter Fruchtbarkeit. Aus der sinnlich-geistigen Einheit des Lebens entwickelten sich Natur und Geschichte, überall individuell und überall Fluß und Wandlung, aber nach ewigen Gesetzen. Diese Überzeugung eines Monismus, der sich in Individualitäten organisch auslebt, ist der wertvollste Bestandteil der Philosophie der nächsten Generation. Nur durch die Stütze, die Goethes Teilnahme mit seiner sicheren Überzeugung, die immer wie ein Prüfstein jeder wahren Anschauung erschien, ihm lieb, konnte Herder sich damals zu der ausgesprochenen Konsequenz einer pantheistischen Religion erheben, wie sie den Ideen zugrunde liegt und in dem Büchlein *Gott* selbständig dargestellt ist. Für den Systematiker wird die immer noch unklare Mischung von Pantheismus und Theismus unangenehm sein. Im ganzen enthält das Buch alle Beweismittel unsrer modernen pantheistischen Bewegung, nur reicher noch und eigener im Gefühl. Der Inhalt der Herderschen Religiosität war aber damit nicht erschöpft. Konnte er sich doch in demselben Atemzuge mit Goethe und Hamann einen. Um seine Weltanschauung im ganzen zu übersehen, muß man auch an die *Christlichen Schriften* denken, dieses heiterste und offenste seiner Werke. Erst beide zusammen machen die Einheit seiner Religiosität aus. Pantheismus und Christentum, Spinoza und Jesus, der

intramundane Gott und Gott der Vater, zu dem wir als seine Kinder bitten, beides konnte Herder in sich zusammenhalten, in beiden Formen konnte er leben und denken mit allem Ernst des ursprünglichen Gefühls. Glückseligkeit und Sittlichkeit, Genuß und Pflicht, auch das ging in ihm zusammen, im Kleinsten wie im Größten verschwindet so die Form, und der Inhalt ist alles. Er ist da der ausgeprägteste Vertreter jener eigentümlichen Zeit, die erfüllt von den Antrieben der entgegengesetztesten Weltanschauungen, aber noch ohne ihr historisches Verständnis, wie gerade Herders Interpretation des Spinoza zeigt, alle in eins zu bilden sucht. Ganz unabhängig voneinander taten das Leibniz und Shaftesbury, und nach ihnen Hemsterhuys, Lessing, Schiller. Winckelmann schwelgte im griechischen Heidentum und sang doch des Abends sein Kirchenlied von Paul Gerhard. Wie Leibniz es immer ausgesprochen, daß alle Standpunkte ihre Wahrheit hätten und man sie nur vereinen müsse, dachte — mit und ohne Bewußtsein — jeder von ihnen. Diese Doppelseitigkeit gibt ihren Systemen etwas Halbes, stärker fast noch als den Systemen der ausgehenden antiken Welt, und doch waren sie notwendige Gebilde und mußten so lange auftreten, bis das geschichtliche Verständnis der metaphysischen Systembildung erreicht war. Der Begriff, in dem sich die Einheit der entgegengesetzten Anschauungen herstellen ließ, ist ihnen allen die Liebe, da schien Spinoza und Christus, Plato, die Stoa, die Mystik übereinzukommen. Auf ihr bauten sie Recht und Schönheit, Erkenntnis, Religion und Sittlichkeit. Und das Gravitationsgesetz war wie die große Bewährung, daß auch die Natur im Innersten von ihr zusammengehalten würde. Der Naturalismus der Zeit wie die mystische Gemüts-tiefe fanden gleicherweise hier ihre Befriedigung. Auch der tief-sinnigen Jugendkonzeption des Hegelschen Systems noch liegt dieser Begriff zugrunde. Er führte aus den starren Formen der Systeme in die freie Welt der lebendig webenden und gestaltenden Kräfte hinüber. Und wie das damals wesentlicher war als die Ausarbeitung einer neuen konsequenten Metaphysik, so darf man auch Herder da nicht falsch werten. Viel wichtiger als eine solche neue logische Einheit war doch, daß hier im Christentum von einem seiner ersten Vertreter die Religion herausgearbeitet wurde aus dem Dogmenzwang, aus aller orthodoxen und logischen Beschränkung zur Freiheit des Glaubens, der jedem lebendigen Gemüt, das seinen Gott fühlt, so weit es nur wahrhaft und gut ist, den Namen Christ gestatten will. Wollte Herder doch selbst diesen Namen abschaffen, solange damit Intoleranz und Heuchelei verbunden sei, um damit diese reine Freiheit zu sichern. Religion ist Leben in Gott, gefordert wird aber nicht die Wahrheit und die Erfüllung des Gesetzes, nur das Verlangen und Arbeiten zur Wahrheit und der Wille zum Gutsein. Auch hier hat Lessing mit seinem Wahrheitsstreben nicht anders gedacht, und mehr läßt sich denn auch nicht sagen.

Mit der Heranziehung der christlichen Schriften haben wir in der Erzählung seines Lebens vorgegriffen; was ist da aber noch zu erzählen?

Wohl hatte die Aussprache mit Goethe, die jene neue Zeit der Freundschaft herbeiführte, auch eine Änderung seines amtlichen Einflusses gebracht. In jenen Jahren hat Herder viel erreicht: die Einrichtung eines Schullehrerseminars, die Hebung des Unterrichts in der Volksschule — er selber schrieb ein ABC-Buch — die Reform des Gymnasiums, des Waisenhauses, Änderung der kirchlichen Ordnung, Revision der Liturgie, ein neues Gesangbuch und einen neuen Landeskatechismus. Das war alles wirkliche Bildung der Wirklichkeit zu seinen Idealen. Aber mühsam genug gelang doch alles, und sein reizbares Wesen litt schwer unter den Reibereien, Widersprüchen und Halbheiten. Er wäre so gerne aus Weimar fortgekommen. Versuche dazu wurden auch genug gemacht, nur stets ohne Erfolg. Über die ärgsten Augenblicke halfen ja Goethe und der Herzog hinüber, aber die Verhältnisse waren für Herders Naturell zu schwierig. Als 1788 die Spannung aufs höchste gestiegen war, kam eine Aufforderung Dalbergs an ihn, mit ihm nach *Italien* zu reisen. Es schien, als könne das wie vor Jahren noch einmal das Mittel zur Freiheit werden, vor allem erwartete Goethe vieles davon. Aber es war schon zu spät, und Herder war nicht Goethe. Zudem reiste er in unangenehmer Gesellschaft. Es dauerte nicht lange, so ergriff den verheirateten Mann das Heimweh nach Haus, nach seinem Weib und seinen Kindern. Er empfand die ganze Reise als eine Buße, weil er sich „im Geräusch der Welt den Frieden des eigenen Herzens“ so schlecht bewahrt habe. Wohl genoß er die Kunst nach seiner Weise, alte und neue, mehr als das alles war ihm doch seine Bekanntschaft mit der Angelika Kauffmann, ihrem „Herzen“. Nur die Schönheit der Natur wirkte stark auf ihn, vor allem Neapel und das Meer, aber auch die, wie das Abendrot auf einen Jüngling, sie machte ihn sehnsüchtig und löste seine Seele auf. Fliehend fast eilte er heim. Und noch einmal war er nahe daran, eine Professur in Göttingen anzunehmen, indes der Herzog genehmigte alle seine Wünsche, und er blieb — nun für immer. Von diesem Moment ab fiel sein Leben zusammen. Die Arbeitslast war durch einen unglücklichen Zufall eher vergrößert, wenigstens schien es ihm so; Krankheit ließ ihn nicht los, er fühlte sich „gebrochen und betrogen“. Er ist immer müde, die Gedanken kommen nicht mehr wie einst, und er empfindet sich „so alt, so alt“. So werden die letzten Jahre seines Lebens eine Krankheitsgeschichte, verbittert noch durch amtliche und persönliche Gegensätze. Auf die Schriften aus dieser Zeit braucht nicht mehr eingegangen zu werden, das Interessanteste an ihnen ist ihre polemische Stellung gegen die beiden größten und edelsten geistigen Mächte der Zeit, repräsentiert durch Goethe und Kant. In beiden Fällen war das Recht nicht nur auf seiten des andern, es war im weitesten Sinn der *Kampf des Inhalts des Lebens gegen die Form*. Herder machte hier den tiefen Ansatz zu einer Philosophie des Lebens, die im „Innewerden“ seine inhaltlichen Kategorien zu ergreifen sucht. Aber er war nicht mehr kräftig genug, um seine Stellung siegreich zu behaupten. Schrieb er doch damals Aufsätze, von denen Schiller



sagen konnte, man müsse sich im Ernst fragen, ob ihr Autor wirklich jemals ein außerordentlicher Mensch gewesen wäre. Seitdem war er für seine Zeitgenossen ein toter Mann. Seine letzte Arbeit war der *Cid*; die Freude, die seine vollständige Veröffentlichung ihm gebracht hätte, erlebte er nicht mehr, am 18. Dezember 1803 ist er gestorben.

So ging ein Leben zu Ende, das mit so unendlichen Hoffnungen und Kräften begonnen war. Es wäre auch ohne die Krankheit nicht viel anders gekommen, auch nicht anders, wenn seine Bildung eine einheitlichere gewesen wäre. Wir wissen, wie Herder schon früh sich selbst seiner „unglücklich verzogenen Natur“ bewußt war, und als alter Mann schrieb er einen Aufsatz über „das eigene Schicksal“, das immer der Nachklang und das Resultat des Charakters sei. Das war dasselbe, was Goethe von ihm sagte, als er aus Weimar fortbeehrte: sein Gemüt bringt er ja überall hin mit. Eine pathologische Natur nannten ihn seine Freunde, er war einer der ersten Vertreter jenes Typus, den wir heute so häufig sehen, nur meist ohne seine quellende Produktivität. Schiller, ein so viel kräftigerer Geist, hatte sich von den Gefahren dieser seelischen Art zu befreien gewußt, Herder, weicher, hingebender und zerfließender, ist daran zugrunde gegangen. Beide sind sich ihrer typischen Erscheinung bewußt gewesen, und früher als Schiller hat schon Herder den sentimental Menschen gegen den griechischen gehalten. „Es scheint, daß wir diesen sanften Umriss eines menschlichen Daseins ziemlich aus den Augen verloren haben, indem wir statt der Schranken unserer Natur und unsrer Kräfte so gern das Unendliche im Sinne haben. Unsre Metaphysik und Wortphilosophie, unser Jagen nach Kenntnissen und Gefühlen, die über die menschliche Natur sind, kennt keine Schranken, und so sinken wir, nachdem wir uns in jungen Jahren vergeblich aufgezehrt haben, im Alter wie Asche zusammen, ohne Form des Geistes und Herzens, vielmehr also ohne jene schönere Form der Menschheit, die wir doch wirklich erreichen konnten.“ Wenn Herder seiner romantischen Natur doch so viel abgerungen hat, so war es möglich, weil er bei aller Subjektivität niemals in sich hängen blieb, sondern über der großen Welt und ihrem Gehalt das eigene Ich immer wieder zu vergessen vermochte. Und hier sehen wir das eigentlich Rührende dieses tragischen Lebens. Wie traurig sind alle seine Tage vergangen, wie einsam, trostlos und klagend sind fast alle seine Briefe, in seinen Werken ist kein Ton davon und sollte keiner sein. „Dies ist“, schreibt er einmal, „meine erste Schreibung nach langen Schmerzen und bettlägrigem Unmut. Ich hoffe und wünsche nicht, daß der Aufsatz es verrate.“ So war es immer. Er lebt in der Arbeit ein zweites, besseres Leben. Die Größe des Stoffes erhebt ihn über die Kleinheit seines Tages. Eine neue große Idee, meinte er noch in den letzten Stunden, körperlich schon völlig gelähmt, die seine Seele durch und durch ergriffe und erfreute, werde ihn gesund machen. So ist in allen seinen Werken eine reine Heiterkeit und ein Lebensmut, der allen Jammer der Erde hinter sich läßt,

und mochte das Individuum Herder launisch und kleinlich sein, in seine Werke rettete er die ganze Liebefähigkeit, Genußseligkeit und Willensstärke seines Wesens. Und wie ein Maler seinen Gestalten, je härter ihn das Dasein peinigt, um so reineren Glanz und Frieden gibt, so sind alle seine Werke getragen und beseelt von einem himmlischen Optimismus. Er steht damit nicht allein in seiner Zeit, der Optimismus ist vielleicht das tiefste Ethos aller ihrer besten Geister, aber in Herders Leben wird einem sein Sinn und seine Aufgabe wohl am deutlichsten. Es war im Grunde dasselbe, was unsere Dichter zu Idealisten machte und besonders Schiller bis zur Ausschließlichkeit nach Griechenland trieb. Jene Leute fühlten wahrhaft das Leben nicht so golden und ewig heiter, das Fragmentarische und Kümmerliche des Daseins, vor allem des Menschenherzens mit seinen kleinlichen und häßlichen Zügen war ihnen tiefer bewußt, als vielleicht einem von uns, aber gerade auf diesem Hintergrund von Jammer und Kleinheit leuchtete ihnen jeder lichte Tag der Natur wie die Offenbarung der eigentlichen Güte des Daseins, und jedes edle Gefühl und jede menschliche Hingabe war ein Beweis seiner innersten Harmonie, jedes Gesetz, das den Zusammenhang aller Dinge erwies, eine Sicherung dieses idealistischen Glaubens, und seine stärkste Waffe die Moralität. Wie immer, war man auch damals nicht so moralisch, weil die Wirklichkeit als gut, sondern weil sie als schlecht empfunden wurde. Der Mensch kann nicht ohne eine immer gleiche Summe von Glück bestehn, und findet er es nicht im Leben, so sucht er es dahinter, und die größten Männer sind dann die, die die Welt aufzurichten vermögen, die ihrer Sehnsucht Ruhe gibt. Das ist die Aufgabe jenes Optimismus gewesen; er war so gut wie die ideale Welt der Dichter ein Kunstwerk, mit dem man die falsche Wirklichkeit überwand. Mit ihm ertrug auch Herder sein Leben, und je trüber es ihm erscheinen mochte, um so leidenschaftlicher schwelgte er in den Farben glücklicherer Zeiten, Vergangenheit und Zukunft, und je älter er wurde, der Ewigkeit.

Die Natur hat Tage von solchem Glanz, Morgenschönheit und Abendfrieden, die alles vergessen machen, was es an Sturm und Verwüstung, Öde und Trostlosigkeit in ihr gibt. Mag man recht haben, so zu empfinden oder nicht, sicher ist jedes gesunde menschliche Herz so organisiert, für eine Stunde Glücks Jahre voll Schmerzen für nichts zu achten, und auf die Erfahrung einer guten Tat ein Leben lang an Menschen zu glauben. So ließ Herder vergangene Größe auf sich wirken, so empfand er die Erscheinung Christi wie die Gesetze, die den Sternhimmel lenken. Und in dieser Gewißheit eines Grundes von Schönheit, Herrlichkeit und Güte, mochte er auch nur selten genug sich zeigen, fand er seinen Frieden. Eng und traurig muß uns sein Dasein vorkommen, aber in seinen Geistesstunden strahlte auch aus ihm jener Glanz der Ewigkeit, der den Tod überwindet, der sein Wahlspruch war und nun sein Grab deckt:

*Licht, Liebe, Leben!*

## Die Deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme

(1911)

Die neue Epoche gegenüber dem Zeitalter der Aufklärung beginnt überall da, wo der „Reflexion“ des Verstandes als der alle Gewißheit begründenden Macht, der Abstraktion und Demonstration des Rationalismus einerseits, der psychologischen und naturwissenschaftlichen Analyse anderseits das „Leben“ als ein von Grund aus individuelles, irrationales und als Totalität, die nur der Totalität des Erlebens zugänglich ist, entgegengehalten wird. Die Lage wurde allgemein so empfunden: nicht bloß daß der Verstand in der Erkenntnis mit seinen Trennungen und Gegensätzen das Leben, das ein einheitliches Ganzes ist, zerstört: die Herrschaft des Verstandes in der Aufklärung hat auch in Wirklichkeit das einheitliche Leben zerteilt, und die Aufgabe ist, diese Einheit — im Menschen zwischen seinen Kräften, in der Gesellschaft zwischen den einzelnen Menschen, endlich zwischen Mensch, Natur und Gott — wiederherzustellen. Die neue Bewegung war keine ursprünglich wissenschaftliche, sie war auf Steigerung des Lebens, Inhaltlichkeit und eine neue Produktivität gerichtet, und die Dichtung wurde ihr erstes Organ. Es war die große und neue Funktion unserer klassischen Poesie von ihrem Beginn an gewesen, gegenüber einer abgelebten und von der Skepsis zermürbten Zeit an der Schöpfung dieser neuen Welt und dieses neuen Ideals zu arbeiten, und dafür erschien jener Generation, als sei das Leben in seiner ganzen Vollendung auch nur dem Dichter erreichbar und der Dichter allein der wahre Mensch, wie man in Goethes Genie ihn verwirklicht sah. Diese Geltung der Poesie war aber nur der deutlichste Ausdruck für eine neue Wertung der schöpferischen Kräfte überhaupt als dem einzig Lebendigen im Menschen und in der Natur, das seine Wahrheit in sich selber hat. Wie man in der Kunst von der Regel und Nachahmung auf das originale Genie zurückwies, von dem alle Regel erst abzuleiten ist, so für die Religiosität vom Dogma und der Autorität auf den Propheten und die individuelle, subjektive Religion; für die Sittlichkeit von der Regel, den Tugendbegriffen, der Konvention, auf den Heros, das sittliche Genie und die Individualität aller Lebensbeziehungen; für Recht und Staat von den Theorien auf die individuellen Verhältnisse und die schöpferischen Kräfte des Volkes. Auch in der Pädagogik forderten Herder, Möser und Pestalozzi statt Regel und Nachahmung die Erziehung der schöpferischen Kräfte gemäß der Individualität jedes Kindes. Allgemein ausgedrückt: dem Leben und seiner Entwicklung gegenüber erschien die Theorie sekundär und immer nur folgend.

In diesem ästhetischen, auf Steigerung der Realität und Inhaltlichkeit, auf Produktivität und einen neuen realen seelischen Zusammenhang des Menschen in sich und der Menschen untereinander gerichteten *Erlebnisstandpunkt* war nun ein neuer *Pantheismus* angelegt. Die Kenntnis von Leibniz, Shaftesbury, Hemsterhuis, Spinoza und Bruno förderten ihn, im wesentlichen aber ergab er sich, wie in der Renaissance oder im 6. Jahrhundert in Griechenland ursprünglich, als die unmittelbare Konsequenz dieser Verfassung, nur daß er der historischen Lage gemäß ganz neue Züge enthielt. Wie alle diese Menschen das große Wechselgefühl von der Aufnahme alles Lebens in ihr eigenes Dasein und wieder die Hingabe dieses Daseins an das Unendliche suchen, die letzte Tiefe der Wirklichkeit aber im Schaffen finden, so sehen sie in der Welt ein lebendiges Ganzes, das an jedem Punkt individuell, unendlich und schöpferisch ist und von dem auch die eigene Individualität als ein Unendliches und das eigene Schaffen als ein Göttliches getragen wird. Damit war gegenüber der überkommenen kirchlich religiösen Auffassung von der Unwürdigkeit der menschlichen Natur ein neuer religiöser Begriff vom Menschen festgestellt. Und wie ferner das Erleben ganz im Dienst der geforderten Produktivität steht und sich von vornherein weniger auf die Natur als auf vergangene produktive Zeiten und ihre Werke richtet, so tritt die geistig geschichtliche Wirklichkeit in ganz neuer Weise in diesen Pantheismus ein, neben die Natur und wichtiger als sie, und sein tiefstes Problem wird die Entwicklung der geistigen Welt und die Bedeutung der Individualität in ihr. Ein letzter Faktor dieses Pantheismus ergibt sich schließlich aus seiner Tendenz auf Lebenssteigerung, die auch den Schmerz als eine Realität des Lebens genießt und als Kraft empfindet, womit der leere Optimismus der Aufklärung ebenso überwunden war wie die utilitaristische Teleologie.

Das Moment von *Revolution*, das in der Forderung alle Trennungen aufzuheben enthalten war und das sich mit dem neuen Begriff vom Menschen gegen den sozialen Atomismus, die Zerteilung der Konfessionen, von Staat und Kirche, die Differenzierung der Berufe und Gegensätze der Stände wendete, verlor in Deutschland schnell seine politische Tendenz — erst in der nächsten Epoche, in den Schriften der Revolutionäre wird es wieder geltend gemacht — und hatte von Beginn an den positiven Kern einer inneren sittlichen Erhöhung des Menschen und des Aufbaus einer neuen innerlichen Welt, der nur in der Umwertung der sittlichen Werte (vor allem gegenüber der Auffassung vom Verhältnis der Geschlechter, die dann von der Romantik weitergetragen wird) seinen revolutionären Sinn zeigte. Wie unsere Dichtung dadurch im tiefsten antinaturalistisch war, so blieb diese Abwendung von der realen Gestaltung des äußeren Lebens und der Gegensatz von Ideal und Leben, der dadurch immer stärker werden mußte, ein Bestandteil auch aller idealistischen Systeme der Folgezeit, ihre Leistung

konzentriert sich in der Darstellung eines höheren Menschentums und seiner Begründung in einer neu entwickelten geistigen Welt.

So sehr diese ganze Bewegung sich ursprünglich gegen das Wissen wandte, so wurde sie doch sofort auch zu *theoretischer Arbeit* gedrängt, schon um die eigenen Ideale zu rechtfertigen. Dazu kam aber die Einsicht, daß man das überkommene Wissen nur dadurch wieder in sich neu zu realisieren vermöge, wenn man es sich genetisch aus seinen Quellen verständlich mache. So entstanden nicht bloß die Ansätze zu einer neuen Psychologie, Ästhetik, Ethik, Religionspsychologie, sondern im Rückgang auf die produktiven Zeiten der Vergangenheit, um aus ihnen die Gesetze echter Produktion und ihren Maßstab zu gewinnen, entwickelten sich diese neuen Disziplinen zu einer Einsicht in die historischen Grundlagen alles geistigen Lebens, zum historischen Bewußtsein (Winckelmann, Möser, Hamann, Herder). Die Entdeckung von der Bedingtheit geistiger Wirklichkeit durch natürliche und historische Faktoren und das dadurch begründete Recht jeder individuellen Gestalt, von dem „Geist“ eines Volkes, einer Zeit, überhaupt einer jeden historischen Erscheinung, der ihre Struktur bestimmt und aus dem ihre einzelnen Züge ihren Sinn bekommen, wird ergänzt durch die Entdeckung einer immanenten Gesetzlichkeit jeder historischen Entwicklung und des Eigenwertes jeder Stufe in ihr. Damit war die Historie im innersten verändert, und bekam eine neue Bedeutung für die Philosophie. An die Stelle der pragmatischen Analyse der individuellen Handlungen trat die Untersuchung der Struktur des geistigen Lebens, die unabhängig von dem reflektierenden Individuum ist. Die Methode dieser geisteswissenschaftlichen Forschung wird bestimmt als Anschauung, die den Zusammenhang (Form, Charakter, Stil, Verfassung) jeder Gestalt des geistigen Lebens in sich und mit ihrem größeren Ganzen von innen her versteht und in ihrer Entwicklung von ihrem Ursprung aus, als der gegebenen Einheit, genetisch nachbildet. Hatte hier Herder den entscheidenden Schritt getan, so war es Goethes Werk, diese neue Methode anschaulich genetischen Verstehens auch auf die Natur anzuwenden und so im Gegensatz gegen die mathematischen Naturwissenschaften eine Naturbetrachtung ganz anderer Art zu begründen, die die Natur „nicht gesondert und vereinzelt als ein Wirrsal mechanischer Kräfte“ vornimmt, sondern sie als „wirkend und lebendig aus dem Ganzen in die Teile strebend, als wesentlich Spezifikation und Gestaltung“ darstellt. Von dieser Anschauung aus begründete er seine neue Wissenschaft der Morphologie.

So gelang es allmählich, in den Inhalten des Erlebens Struktur zu finden, und gegenüber der vergangenen Philosophie der Reflexion erschien die Möglichkeit einer neuen, die sich mit Hilfe der Anschauung vom Zusammenhang des Lebens und den in ihr angelegten Kategorien des Ganzen und der Teile, der Einheit in der Mannigfaltigkeit (und ihrer höheren Formen Organismus, Geist), der Entwicklung und der Stufenfolge, aus der Sache

selber, ihrer Gliederung und Entwicklung beweist. Das Universum erschien als ein organisches Ganzes, das sich in einer Stufenfolge darstellt, die von der untersten Naturerscheinung bis zur Totalität des vollendeten menschlichen Bewußtseins reicht, zu der sich die Geschichte hinentwickelt. Und dem genetisch nachbildenden Verständnis schien die Einheit alles Lebens garantiert durch die Möglichkeit, die ganze Mannigfaltigkeit auseinander und letztlich aus einer Einheit zu verstehen, die zugleich Ursprung wie Abschluß bestimmt. Dabei ergab sich nun aber auch für das in diesem Zusammenhang gegründete Ideal eine tiefe Umwendung gegenüber dem Sturm und Drang, die der Entwicklung in der Renaissance auf die Gesetzmäßigkeit hin entspricht: wie sich das künstlerische Bewußtsein von dem formlosen Verlangen nach Inhalt und der Willkür des Individuums in Goethe und Schiller zu einem neuen Stil erhob, der statt einer abstrakten Regel des berechnenden Verstandes nun das Gesetz der Sache suchte und mit dem neuen Ideal der Objektivität das dichterische Subjekt abwies, so verschwand auch diesem neuen Verstehen, das nicht die individuelle Handlung, sondern die Bestimmtheit des einzelnen aus dem Ganzen suchte, die dem einzelnen nicht bewußt ist, sondern unabhängig von seiner Reflexion besteht, das Individuum mit seiner Willkür. An seine Stelle traten die großen Objektivitäten, das Volk einerseits, die Systeme der Kultur anderseits, und das Ideal forderte statt der beschränkten Individualität die individuell erfüllte Totalität des Allgemeinen-Menschlichen. In den Dichtungen und der Erscheinung Goethes war dieser Pantheismus und sein Ideal, ohne systematisch und erkenntnistheoretisch durchgebildet zu sein, wie eine sichtbare Welt für alle da.

Der einzige Fachphilosoph dieser Generation von Sturm und Drang war *Jacobi*; aber er nahm eine antipantheistische Haltung ein, so schwer es für ihn war, seinen subjektiven Idealismus reinlich mit der ästhetischen Geisteslage, in die er hineingestellt war, zu vereinen. Trotzdem ist er von der größten Wirkung für die folgende Generation gewesen, weil er eine Reihe von Formeln fand, die entscheidende Züge der Bewegung eindrucksvoll aussprachen. Die Summe seiner Gedanken war: die Reflexion ist ohnmächtig gegenüber dem Leben, weil der Verstand es immer nur mit Endlichem zu tun hat, das Endliche aber immer das Unendliche voraussetzt. Jede Demonstration verlangt Voraussetzungen, die selber nicht demonstriert, sondern nur intuitiv erfaßt werden können. Sittlichkeit und Religion vor allem sind im Zusammenhang des Lebens gegründet und können nicht andemonstriert werden. Und die Fortbildung der Wahrheit ist abhängig von der Entwicklung des Lebens.

Diese Bewegung stieß nun auf die *kantische Philosophie*, die sich unabhängig von ihr, eher im Gegensatz gegen sie, entwickelt hatte. Die schroffen Trennungen bei Kant, der Dualismus seiner Ethik, sein Naturbegriff und Gottesgedanke, der abstrakte Formalismus, die Behandlung des Individuellen als bloßen Trägers allgemeiner Gesetzmäßigkeiten, mußten der neuen

Generation zunächst feindlich erscheinen, wie das in der Kritik Hamanns, Herders, Jacobis, Schillers sofort zum Ausdruck kam, und dann ständig wiederholt wurde bis zu Hegel hin. Aber je weiter Kant in seiner Arbeit fortschritt, vor allem mit der Kritik der Urteilskraft, und je mehr sich jene Bewegung zum Gesetz hin klärte, um so näher kamen sie sich. Bis in einzelnen großen Naturen die Vereinigung der beiden Mächte gefunden war, und damit eine Epoche philosophischen Lebens begann, deren Reichtum, auch an klassischen Ausprägungen der verschiedenen Standpunkte in den Charakterformen der Philosophen, nur mit dem Athen des 5. Jahrhunderts vergleichbar ist. Wir nennen den Strom des Geistes, der mit diesem Zusammenschluß entstanden ist, „die Deutsche Bewegung“. Die Stoßkraft dieser Bewegung, die dem Sinn der Reformation wie der Aufklärung in gleicher Weise eine neue Gestalt gab, ergab sich daraus, daß die Forderung, statt dem Beweis aus bloßen Begriffen nur dem Erlebten zu glauben, sich infolge der kantischen Philosophie zu der Aufgabe erweiterte, jeden wahren Inhalt des Lebens aus dem Zusammenhang unseres Bewußtseins abzuleiten. Hegel sprach nur die allgemeine Überzeugung aus, wenn er, ähnlich wie Friedrich Schlegel, das Prinzip dieser Bewegung neben die französische Revolution stellte: wo in die Wirklichkeit hinausstürmte, was in Deutschland als Geist und Begriff auftrat.

Bei Kant fand die junge Generation die Wendung gegen die Reflexionsphilosophie und gegen den egoistischen Eudämonismus der Aufklärung wieder, sowie die Stellungnahme in einer Welt des Geistes, die in der sittlichen Erfahrung unmittelbar ergriffen wird. Auch hier war die Skepsis überwunden. Und mit dem Gedanken der Autonomie, durch die das Individuum schöpferisch aus der metaphysischen Welt handelt, ergab sich derselbe hohe Begriff vom Menschen wie im neuen Pantheismus — nur daß dieser Begriff bei Kant aufs höchste gesteigert erschien, weil der Mensch hier an sein eigenes Gesetz verwiesen wurde. Und dies war der Punkt, von dem aus Kant die stärkeren Köpfe für sich gewann, und von dem aus sich ihnen auch der Blick für seine Lehre von der Spontaneität der theoretischen Vernunft, der Bewußtseins-Immanenz und der Einordnung des Individuums in ein Vernunftganzes auftrat. Erfahrung und Erlebnis, die man als unvermittelt hingenommen hatte, den objektiven Zusammenhang und die Einheit sah man nun gegründet in allgemeingültigen Bestimmungen, die der Geist von sich aus besaß, der so auch hier auf sich selber und seine Einheit als letzte Instanz verwiesen war. In der Kritik der Urteilskraft hatte Kant dann eine Konstruktion des Genies gegeben und für seine Möglichkeit auf eine metaphysische Einheit hingewiesen, in welcher der Gegensatz, den die andern beiden Kritiken herausgearbeitet hatten, aufgehoben wäre; die Kunst erschien so als die Vollendung einer Entwicklung im Bewußtsein, die durch Gegensätze zur Einheit führt. Damit war ein Weg geöffnet, auch die Aufgaben und Leistungen der Kultur statt aus den Zwecken der Individuen als

einen ineinandergreifenden Zusammenhang aus der Einheit der Vernunft zu begreifen. Und so sehr seine Geschichtsphilosophie auch noch der Aufklärung angehörte, so hatte er doch auch hier nicht bloß die Frage nach Einheit und Maßstab gestellt, sondern er zeigte die Geschichte als ein Ganzes, das durch einen immanenten Antagonismus zur Erfüllung seines Ziels gebracht wird, dem gerade der Egoismus der einzelnen dienen muß — eine Einsicht in den Zusammenhang des Lebens, die von Vico, Turgot, Adam Smith und Herder ebenfalls gefunden worden war, innerhalb des kantischen Systems aber eine ganz neue Bedeutung bekam. Sie erhielt in der Philosophie Schellings und Hegels einen tiefen metaphysischen Ausdruck und wurde in der nächsten Epoche ein Hauptproblem für eine empirische Lösung (Marx, Völkerpsychologie). Für weitere allgemeine Wirkungsmomente Kants in der Bewegung sei nur noch an seine Konzeption einer hypothetischen intellektuellen Anschauung erinnert, eines intuitiven Verstandes, der nicht an der Kette der Kausalität buchstabiert, sondern das Einzelne aus dem Ganzen versteht: Goethe identifizierte ihn mit seiner Naturbetrachtung, die neuen Metaphysiker behaupteten damit ihre Erkenntnis, und er wurde für das geisteswissenschaftliche Verstehen fruchtbar gemacht.

Schiller und Fichte waren die ersten Führer der Deutschen Bewegung. Schiller gestaltete nicht nur die kantische Ethik im Sinne der erfüllten Totalität um. Seine Ableitung der Funktion der Kunst — daß sie uns für die Anschauung wie für das sittliche Leben über die Gegensätze, die der Verstand in uns erzeugt, erhebt, und daß das Kunstwerk der sichtbare Beweis für die Realität des Endlichen und Unendlichen ist — führte ihn in Nachfolge von Kants Deduktion des Genies zu der Idee einer Einheit von Gegensätzen in dem „konkreten Begriff“: die Analyse weist die Gegensätze nach und fordert ihre Einheit, die Einheit selber ist Idealbegriff und nur erlebbar, z. B. in der Schönheit oder in der Liebe. Damit hatte die Lehre von den Gegensätzen des Verstandes einen *positiven* Sinn bekommen. Und die geschichtliche Entwicklung sah er als einen Prozeß, der von einer ursprünglichen Einheit durch die Trennungen des Verstandes zu einer höheren Einheit führt. Damit war der Gegensatz und die Macht des Verstandes auch in der Wirklichkeit gegenüber der Sturm- und Drang-Ansicht für die Höherbildung des Lebens gerechtfertigt. Die erste große Frucht dieser Mittel, das Erlebnis und die Geschichte zu konstruieren, die dann bei Hegel ihre tiefste Ausbildung erfuhren, war Schillers Verständnis der Entwicklung und der Typen der Dichtung wie der antiken und modernen Lebensform. Hier schlossen sich W. v. Humboldt und Friedrich Schlegel unmittelbar an, ebenso ergab sich von hier aus das humanistische Ideal und die Bedeutung des Studiums der Antike für seine Realisierung.

Aber die eigentliche philosophische Energie kam erst durch Fichte. Er wirkte so hinreißend in der Deutschen Bewegung, weil er dem neuen Begriff vom Menschen seine höchste Steigerung gab, indem er die Freiheit des



Geistes als das einzige Prinzip der Wirklichkeit verkündigte und es unternahm, aus ihr als der Einheit, die die analytische Denkweise Kants immer nur von ferne hatte sehen lassen, die ganze Inhaltlichkeit des Lebens in ihrer Gültigkeit abzuleiten. So wurde mit Hilfe der transzendentalen Methode, den Zusammenhang des Erfahrbaren auf den des Bewußtseins zu begründen, der Übergang vollzogen aus der Anschauung von der Einheit des Lebens zu dem Aufbau einer wissenschaftlichen Philosophie, die durch ihre systematische Form diese Einheit allgemeingültig beweisen sollte. Und das System hatte wieder einen neuen Sinn bekommen: es bedeutete nicht einen subjektiven Zusammenhang der Reflexion, sondern die objektive Gliederung des Bewußtseins selber, und der Fortgang in ihm ergab sich aus dem immanenten Widerspruch jeder Kategorie, der eine höhere Einheit fordert.

Dies sind die Bedingungen, unter denen die *Denker der um 1770 geborenen Generation* sich entwickelt haben. Ihre Jugendjahre haben im Bann der Aufklärung gestanden, dann haben sie durch die Dichtung und das neue ästhetische Erleben eine Befreiung erfahren. So bleibt ihnen allen der Gegensatz zwischen Reflexion und Leben als eine entscheidende Grundlage für die Erkenntnislehre<sup>1</sup> und ebenso für die Ethik die Erhebung über den Utilitarismus und das Ideal einer höheren Lebenseinheit. Es bleibt ferner die ästhetische Gemütsverfassung als die allgemein beherrschende Macht und die Kunst als der Prototyp des neuen Verstehens und Ideals. Das alles gilt im wesentlichen auch für die Richtungen, die wie Herbart und Fries den pantheistischen Standpunkt nicht teilen, oder wie die Romantik und die historische Schule außerhalb der strengen Philosophie bleiben. Für alle Philosophen aber kommt als entscheidend die Auseinandersetzung mit Kant hinzu, als dessen unmittelbaren Vollender sich wohl jeder von ihnen behauptete (Fichte und Hegel so gut wie Fries, Herbart, Schopenhauer oder Krause), und zwar immer direkter, je größer ihre Gegensätze untereinander wurden, bis dann geradezu in dem historischen Rückgang auf Kant, seit den zwanziger Jahren schon und dann allmählich breiter, das Mittel für die Lösung dieser Gegensätze und für einen neuen Anfang gesucht wurde.

Indem nun aber für die Deutsche Bewegung die tiefste Auseinandersetzung, die sie zu leisten hatte, die mit der überkommenen Religiosität wurde — die entscheidenden Denker waren ursprünglich fast alle Theologen und begannen mit der religiösen Kritik im Sinne der Aufklärung, besonders Lessings —, nahmen sie den neuen Pantheismus als die Wendung gegen die Religion der Aufklärung mit Leidenschaft in sich auf. Und damit begann eine neue Machtentfaltung des religiösen Bewußtseins, die das 19. Jahrhundert in seiner ersten Hälfte beherrscht, das traditionelle Christentum im Innersten umwandelte und die eigentliche Aufgabe der Philosophie in der spekulativen Darstellung der neuen Religiosität erblicken ließ. Das reicht von Fichte, Schleiermacher, Hegel, Krause und Baader und all den Romanti-

kern bis zu Lotze und seiner Generation, und auch die radikale Reaktion von Feuerbach und Bauer an ist noch von hier aus bestimmt, ebenso wie die endgültige Befreiung mittels der Historie, die von Chr. F. Baur ausging.

So ergab sich *eine neue Gestalt der Philosophie*. Gegenüber der Metaphysik des 17. Jahrhunderts, die im Anschluß an die Naturwissenschaften und ihre Richtung auf Beherrschung der Welt im wesentlichen an der Kausalität orientiert war, sucht diese Philosophie vor allem einen *Lebenszusammenhang* mit dem Göttlichen. So beginnt sie mit einer *Erhebung* sowohl über die gemeine Erfahrung, die ihren Erkenntniswert auch in der Form der Erfahrungswissenschaften verliert, als auch über die Zerteiltheit des empirischen Daseins. Die Aufgabe ist, nicht kausal zu erklären, sondern das Endliche aus dem Unendlichen zu verstehen und zu gestalten. Die Kunst vor allem wird als das Organ dieser Erhebung verstanden, und das führt zu einer neuen Art von Poesie in der Romantik. Da wo unter Fichtes Einfluß aber Philosophie als strenge Wissenschaft verstanden wird, entsteht die Forderung, dieses Enthaltensein des Endlichen im Unendlichen in der Form des Systems zu erweisen. So wird das ursprünglichste Motiv der Metaphysik neu aufgenommen und dabei wird auf Spinoza, die deutschen Mystiker, die antike Metaphysik, vor allem auf Plato, der seit Shaftesbury und Hemsterhuis ein Ferment der Bewegung gewesen war, dann auf Plotin zurückgegriffen. Ihre ganz eigene Bedeutung und Gestalt bekommt diese neue Metaphysik aber durch ihre Verknüpfung mit dem Prinzip des Bewußtseins und der Selbstbestimmung des Geistes. Da der Ausgangspunkt von einer Erhebung über das gemeine Bewußtsein genommen wird, so setzt die Struktur dieser Systeme eine Einleitung voraus, die das gemeine Bewußtsein von seiner Stufe zu ihr hinführt, und da diese Anerkennung des absoluten Standpunkts dem Bewußtsein aus ihm selber nachgewiesen werden muß, stellen diese Einleitungen, die, auch unter den Titeln Phänomenologie, Analytische Philosophie, Dialektik, dem System regelmäßig vorausgehen, die Erkenntnistheorie dieser Systeme dar. Die Aufgabe der Systeme selber ist eine Enzyklopädie der ganzen Inhaltlichkeit des Lebens; die Bedeutung seiner einzelnen Erscheinungen soll aus der Einheit und Totalität als ihrem Ziel in einem inneren Zusammenhang begriffen werden. Die Lehre von den Ideen in Natur und Geschichte, gegenüber der Kausal-erklärung, war ein Ausdruck dieser Problemstellung. Das zu erfüllende Ziel wurde dabei verschieden gefaßt, je nachdem die Forderung der Totalität durch eine oder die andere Leistung des Bewußtseins (Kunst, Religion, Sittlichkeit, Wissen) realisiert erschien. So war der Zusammenhang der Kultur und ihre Entwicklung in der Geschichte in das metaphysische Leben hineingezogen.

Dieser Systemzusammenhang gilt auch da, wo er als ein logischer Zusammenhang von Kategorien dargestellt wird, als ein in sich selbst gliederter und als unabhängig von dem philosophierenden Subjekt, das

seiner Entwicklung nur zusehen kann. Diese Lehre von der *Wahrheit an sich* gegenüber den Vorstellungserlebnissen des Individuums erscheint bei Fichte, Hegel und Krause, in anderer Form aber auch in Nachfolge Bardilis bei dem späteren Reinhold, bei Herbart und Bolzano. Von hier aus wird Platos Ideenlehre, sein Problem der Wiedererinnerung und des Syndesmos der Ideen neu verstanden. Ein letztes durchgreifendes Moment ist, daß alle Systeme die in der kantischen Schule neuerfaßte Geschichte der Philosophie benutzen, um durch den in ihr nachweisbaren oder konstruierten Entwicklungszusammenhang die eigene Leistung als die Vollendung der Entwicklung historisch zu erweisen.

Die geistige Lage der Epoche bis 1830 ist nun die, daß diese pantheistische Systemphilosophie die führende Macht der Zeit ist, so daß jede andere Gestalt des Philosophierens sie voraussetzt, sich polemisch an ihr entwickelt, sowohl da, wo sie wie in der historischen Schule den konstruierenden Gedanken überhaupt abweist und im wesentlichen die von Kant unbeeinflusste Geisteshaltung weiterbildet, als wo sie aus einer antipantheistischen Verfassung heraus die Möglichkeit eines Systems in jenem Sinne leugnet und wie Fries oder Herbart vom Gegebenen aus regressiv vorgeht.

## B. DIE GÖTTINGER VORLESUNG

### Einleitung

Lagarde sagt einmal: „Fragen wir nach der deutschen Nationalität unserer Tage, so fragen wir nach dem Ideal der Deutschen unserer Tage“<sup>1</sup>. Und ein andermal: „Möge Deutschland nie glauben, daß man eine neue Periode des Lebens antreten könne, ohne ein neues Ideal“<sup>2</sup>. Anders ausgedrückt: Ein Volk braucht schon zum bloßen Leben, geschweige denn zum adligen Leben außer seiner politischen Einheit und Souveränität, seinem Staat und dessen Machtorganisation, seinen gesicherten Grenzen und seiner Aktionsfreiheit das Mark eines geistigen Gehaltes, aus dem alle seine Äußerungen sich speisen, der aus seiner eigensten Kraft stammt, und in dem sich alle seine Glieder innerlich verbunden wissen.

Solchen Gehalt vertreten ihm zunächst seine geschichtlichen Helden, das „erhebende und bindende Dasein“ seiner großen Männer, zurückreichend bis zu den mythischen Gestalten in Lied und Sage, vertreten ihm seine Erinnerungen und der ganze Besitz seines objektiven geistigen Daseins, Sprache und Mythologie, Religion, Dichtung und Kunst, Sitte, Recht und Wissenschaft.

Aber diese Verbindung nach rückwärts reicht allein nicht aus, schon weil dieses historische Dasein ja auch mit allen seinen Gegensätzen beladen ist, sondern es braucht auch nach vorwärts ein einheitliches Ideal, das dieses historische Dasein konzentriert und das, wie wieder Lagarde sagt: „nicht bloß die Inventarisierung der Träume, Gedanken, Erwerbungen der Vergangenheit ist, sondern das auf der Vergangenheit erwachsene wahre, der Zukunft, der Ewigkeit zustrebende Leben der Gegenwart“<sup>3</sup>. Man kann diese Einheit des höheren Lebens, die das Wesen eines Volkes ausmacht, auch seinen Glauben nennen, ohne ihn verwest ein Volk, mit ihm gelingt ihm das Schwerste. Es hängt heute alles daran, daß unser Volk in seiner nationalen Not sich in solchem Bewußtsein der Einheit seines höheren Lebens findet.

Es ist uns das aber schwerer gemacht als den andern Völkern. Ich erinnere nur an unsere politische Zerrissenheit seit je. Wir sind ein unglückliches Volk und müssen immer wieder ringen um das einheitliche Selbstbewußtsein, in dem wir uns alle gegenseitig erkennen. Mehr als bei andern Völkern ist unser geistiges Dasein ein historisches, d. h. aus geistigen Gegensätzen erwachsen. Selbst unsere großen nationalen geistigen Leistungen haben zum Teil, wie die Reformation, unser Volk zerspalten, statt es zu-

sammenzuschweißen. Der Humanismus hat es in seiner Bildung getrennt, und es ist unsrer Bildung, wie sie die Schule vertritt, bis heute noch nicht gelungen, die einheitliche nationale Substanz und Form einer deutschen Bildung zu schaffen, die aus der Zersplitterung der verschiedenen Schulformen hinausführte zu einer wirklichen Einheitsschule, nämlich der Schule aus Einem Geist. Und wenn die Volksschule versuchte, von unten herauf eine neue einheitliche Volksbildung, ein höheres geistiges Leben im Volke zu begründen, so forderte das doch schließlich auch die Einheit des höchsten Bildungssinns unseres Volkes: man kann das eine nicht ohne das andere haben, Einheit der Volksbildung nicht ohne die Einheit der höheren Kultur.

Es ist die große Frage: Besitzen wir die Möglichkeit, unserm Volke eine solche Einheit nationaler Bildung zu geben — oder sind wir kraft unserer historischen Stellung verdammt, immer von neuem uns verlieren zu müssen an die historischen Gegensätze, die sich in unserer Geschichte geltend gemacht haben? Gibt es keinen festen Boden geistigen Lebens, auf dem wir uns alle zu Hause wissen? Das ist die Schicksalsfrage an unsere deutsche Pädagogik, und man begreift, wie hier die Pädagogik auf das engste verwoben ist mit dem Schicksal unserer Nationalität überhaupt, die deutsche Bildung mit dem deutschen Wesen.

Ich meine nun, daß wir einen solchen Fonds nationaler Bildung besitzen in dem Zusammenhang der Deutschen Bewegung, jener großen geistigen Revolution, die etwa 1770 mit Sturm und Drang einsetzt, seiner Besinnung auf deutsche Art und Kunst, und dem endgültigen Durchbruch deutscher Innerlichkeit, die sich sammelt in unsrer klassischen Epoche, die dann einen zweiten Stoß in der Romantik tut, in der Entdeckung der großen nationalen Objektivitäten, und die zum drittenmal nach einer Epoche der Stagnation und Entfremdung nach 1870 hervorbricht angesichts des Widerspruchs der äußerlich gewonnenen nationalen Einheit zu der deutschen geistigen Form in der kulturkritischen Gesinnung von Lagarde, Nietzsche, dem Rembrandt-deutschen und Rudolf Hildebrandt, aber auch in der Neubegründung der Geisteswissenschaften und einer Philosophie des Lebens durch Wilhelm Dilthey, in dem Rückgang der Philosophie auf die deutschen idealistischen Systeme, in der Revolution der Kunst wie in den großen Reformbewegungen, die sich vor allem in der Pädagogik geltend machen, und in den elementaren Erscheinungen der Jugendbewegung, der Volkshochschulbewegung, eine neue deutsche Humanität und eine neue Volkskultur forderten. Die Bemühung um die Deutschkunde war selbst ein Teil dieser Bewegung.

Es kommt darauf an, in dem dreifachen Impuls dieser Bewegung ein einheitliches Ganzes zu sehen, in dem damals in der stürmischen Entwicklung von knapp 50 Jahren das Zusammenwirken von Dichtern, Philosophen, Staatsmännern und Pädagogen ein großartiges Leben heraufführte, das über allen seinen Trennungen die Einheit und geistige Selbständigkeit unseres Volkes schuf und an das unsere neue Entwicklung seit der Kulturkrise

sich bloß anzuschließen hat, um kein isoliertes Wollen einzelner und einzelner Bewegungen mehr zu sein, sondern das legitime Glied des einen großen Prozesses, in dem sich die moralische Einheit unserer nationalen Kultur entfaltet. In den einzelnen Fachdisziplinen, Geschichte der Philosophie, der Theologie, Geschichte der Literatur und Musik, Politik und Pädagogik zerfällt das Entscheidende: der Aufbau des originalen geistigen Lebens, der uns damals gelang und der unserem Volk die Einheit und Selbständigkeit seiner inneren Welt schuf, bevor es ihm gelang, sie im äußeren Leben zu erwerben. Wir sind damals geistig ein Volk geworden, ehe wir es politisch waren, und zwar aus unsern eigensten Kräften, unabhängig vom Ausland.

Diese eigentümliche nationale Leistung ist doch jenen Männern selbst schon bewußt gewesen. In dem merkwürdigen Fragment Schillers „Deutsche Größe“, in dem schmählichen Moment der deutschen Geschichte nach dem Frieden von Lunéville, fragt Schiller: darf sich der Deutsche fühlen? darf er sich seines Namens rühmen und freuen, mit Selbstgefühl neben die andern Völker treten? Und er antwortet: Ja, er darf es. „Abgesondert von dem politischen hat der Deutsche sich einen eigenen Wert gegründet“, eine sittliche Größe, die in Kultur und Charakter der Nation wohnt und von den politischen Schicksalen unabhängig ist<sup>4</sup>. Ähnlich hatte vorher schon Herder gesprochen, und dann später Fichte. Der höchste Sinn dieser Bewegung war eben nicht bloß eine neue Dichtung oder eine neue Philosophie, sondern ein neues, höheres deutsches Menschentum, das aus einem neuen Bewußtsein schöpferischen Lebens existierte und das ganze Dasein durchdringen mußte, wo immer es sich schöpferisch erweisen konnte. Man hatte das Bewußtsein, eine neue Stufe des Lebens überhaupt erstiegen zu haben. In diesem schöpferischen nationalen Willen lag die Macht der Bewegung, und die Aufhebung der Trennungen war nicht bloß ihre Folge, sondern war ihr innerster Ausgang: Einheit, Aufhebung der Trennungen, die uns zerreißen in Konfessionen, Stände, Klassen und Staaten, ja den einzelnen Menschen noch in ihm selbst und seiner Einheit mit Natur und Gott. Das große politische Einheitsverlangen in der deutschen Burschenschaft wie in den Kämpfen bis zur Gründung des Reichs nahm doch hieraus seine edelste Nahrung. Ich denke z. B. an die Bedeutung des Schillerfestes 1859. Aber auch der soziale Einheitswille, der hinter dem Gegensatz der Klassen die organische Volksgemeinschaft suchte und an die Stelle des Kampfes der Interessen eine innere Bindung „durch höhere Gefühle“, wie Fichte sagte, setzte, ist in ihr gegründet. Wer die Jugendschriften von Marx und Engels kennt, der weiß, daß auch bei ihnen das Ethos dieses alle Trennungen überwindenden Einheitswillens der Deutschen Bewegung wirksam ist.

Tatsächlich fand der ideale Gehalt der Bewegung damals allerdings seine Form und seinen Ausdruck vor allem in der Dichtung und in der Philosophie. Wir werden „das Volk der Dichter und Denker“. Es gelang der preußischen Reformbewegung nicht, sich auch in der politischen und religiösen

Lebensform wie in der Volksbildung durchzusetzen, und so entstand jener Abfall des 19. Jahrhunderts, das mit dem Überwuchern des Positivismus, des Historismus, einer beschränkten Konfessionalität und einer falschen Realpolitik den Zusammenhang mit dieser Tiefe seines nationalen Idealismus und seines Kulturwillens verlor. Bis eben mit der Kulturkritik jene neue Wendung einsetzte, die im Grunde nichts anderes meinte als die Wiedergewinnung jenes höheren Lebens und seine Durchsetzung in unserer Wirklichkeit (die im Nationalsozialismus so schmähsch zugrunde ging).

Carlyle, der die Deutsche Bewegung nach England übertrug, von wo sie dann durch Emerson nach Amerika kam, drückt ihr Ergebnis einmal so aus: „Die Frage: kann der Mensch noch in Frömmigkeit und doch ohne Blindheit oder Engherzigkeit, in unüberwindlicher Standhaftigkeit wie ein antiker Held und doch mit der Vielseitigkeit und vermehrten Begabung eines Modernen leben? ist jetzt nicht mehr eine Frage, sondern eine Gewißheit und mit leiblichen Augen sichtbare Tatsache geworden“<sup>5</sup>. (Wenn man das heute liest, sieht man fast verzweifelt in das Dunkel unserer letzten Vergangenheit.) Er dachte dabei an Schiller und Goethe. Und die wissenschaftliche Rechtfertigung dieser Möglichkeit eines höheren Lebens fand er in dem deutschen transzendentalen Idealismus. Das drückt gut aus, was ich meine. Es ist tatsächlich so. Wenn Sie etwa die Bücher ansehen, die um 1800 erschienen, also Fichtes Bestimmung des Menschen, Schleiermachers Reden und Monologe, Schellings Transzendentalen Idealismus, Humboldts Ästhetik, Hegels Geist des Christentums, von Schiller und Goethe gar nicht zu reden, so zeigt sich eine ganz einzige wundervolle Sicherheit des Besitzes, bei allen Gegensätzen eine unerschütterliche Sicherheit der inneren Anschauung, das Leben in einer Welt des Geistes, das von keiner Skepsis berührt wird. Und diese Sicherheit des Besitzes drückt sich aus in einer Fülle von Charakteren von klassischer Prägung, wirklich nur vergleichbar mit den großen Figuren der Antike. Selbst die Revolutionäre der Zeit, also die Romantiker des Athenäums, haben doch den Äther einer solchen positiven geistigen Welt zu ihrer Voraussetzung. Und wenn Herder 1801 mit seiner „Adrastea“ versuchte, den Gehalt des vergangenen Jahrhunderts dieser neuen Welt gegenüberzustellen, so blieb das ein antiquierter Versuch. Die vermoderten Heiligen, mit denen er Goethe, Schiller und Kant überwinden wollte, hatten seine eigene Lebensarbeit in gesunden Jahren längst begraben.

Es soll die Aufgabe unseres Kollegs sein, diese Tatsache des höheren Lebens in der Deutschen Bewegung durchsichtig zu machen, um in dem Studium ihres Gehaltes und des inneren Zusammenhangs dieser geistigen Verfassung die Substanz zu finden, auf die wir unser geistiges Selbstbewußtsein und die innere Einheit unserer Bildung gründen können. Eine politische Bewegung, die die leidenschaftliche Beziehung zu dem geistigen Leben der Nation nicht festzuhalten versucht, wird auf die Dauer nicht zum Ziele kommen, und eine Konfessionalität, die diese Geistigkeit nicht in sich

aufzunehmen vermag, muß immer wieder in eine Sackgasse führen. Man muß den Rückgang auf die Deutsche Bewegung nur richtig verstehen, nämlich

1. daß für ein lebendiges Volk solche Einheit seines Geistes nicht statisch sein kann, sondern nur ein Dynamisches, Bewegung, ein einheitlicher Kulturwille und eine ethische religiöse Energie, die alle seine Lebensäußerungen beherrscht und die alles, was ihm begegnet, darauf ansieht, ob es ihm hilft, sein Leben zu gestalten, und
2. daß der Rückgang auf die Deutsche Bewegung nicht ein reaktionärer Konservatismus ist, eine bloße Vertiefung in gewesene Zeit, die nun bildhaft dasteht und klassisch wäre und der gegenüber wir Epigonen wären — sondern ein Eintreten in einen Prozeß, eine Bewegung, deren Willen wir auf einer neuen Stufe nur wieder aufnehmen.



## DIE ERSTE PHASE

### I. ABSCHNITT

## Die Entstehung der neuen Lebensverfassung und ihre Darstellung in der Dichtung

### A. Die neue Lebensstellung

#### 1. *Das neue Lebensgefühl*

Es ist eine typische Szene in den Dichtungen von Sturm und Drang, aber schon der junge Lessing hat sie einmal in seinem Fragment über Religion: der Dichter sitzt als Gelehrter zwischen dem Dunkel der Bücher, die ihn zu ersticken drohen<sup>1</sup>. Am bekanntesten ist die Stelle aus dem Faust:

„Weh! steck ich in dem Kerker noch?  
Verfluchtes dumpfes Mauerloch, . . .  
Beschränkt von diesem Bücherhauf, . . .  
Das ist deine Welt! das heißt eine Welt!“<sup>2</sup>

Ganz ähnlich schreibt Lenz im „Engländer“: „Hab ich nicht zwanzig Jahre mir alles versagt, was die Menschen sich wünschen und erstreben? . . . wie ein Schulmeister mir den Kopf zerbrochen; über nichts (gelebt) als Büchern und leblosen, wesenlosen Dingen, wie ein abgezogener Spiritus in einer Flasche, der in sich selbst verbraucht“<sup>3</sup>. Karl Moors Fluch über das „tintenklecksende Säkulum“<sup>4</sup>, wo die Heldentaten der Antike nur noch in Gymnasien leben und ihre Unsterblichkeit in einem Bücherriemen mühsam fortgeschleppt wird, ist jedem gegenwärtig. Solcher Stellen wären noch viele beizubringen, und daß das nicht bloß poetische Steigerung war, weiß man aus Winkelmanns Geschichte, aus den furchtbaren Klagen des jungen Herder, aus Jean Pauls Leben. Wie ein „Repositorium voll Papiere und Bücher“ kam Herder sich vor, „das nur in die Studierstube gehört“<sup>5</sup>. Die Wirklichkeit dieser jungen Menschen damals waren die Bücher, nicht die große Welt, nicht handelnde Menschen, nicht ein öffentliches Volksleben, sondern ihr einsames Zimmer in einer kleinen Stadt, ihre Sensation eine unendliche Lektüre, ein Leben aus zweiter Hand.

Und wie sah nun das Leben, die Wirklichkeit, die „Welt“ in diesen Büchern aus? Man muß einmal eine Reihe von ihnen gelesen haben, um

die Lebensferne und Inhaltsleere, in die jene Jugend hineinwuchs, zu begreifen. Es ist die Wirklichkeit der absterbenden Aufklärung. Der Verstand ist die regierende Macht. Die Natur erscheint als ein Mechanismus, der bis in die Seelen reicht und dort einen schwächlichen Fatalismus zur Folge hat. In der Religion gilt der Deismus, man kommt zu seinem Gott auf den Stelzen des abstrakten Folgerns. Die Fülle des sittlichen Lebens stellt sich in einem eudämonistischen Rechengesystem dar, als eine philiströse Ordnung auf eine hausbackene allgemeine Glückseligkeit hin, die aber, wenn man sie genau besah, gar keinen wirklichen Inhalt mehr hatte. Die Dichtung endlich war ganz untergegangen in dem Dienst dieser abstrakten Moralität und Weltauffassung und einer rationalen Regelmäßigkeit der Form und von einer grenzenlosen Unbegabtheit.

Die einzige Form, in der sich das Gefühl ausleben konnte, war die Musik, aber sie ist die Kunst, die auf die Gestaltung und Entwicklung des anderen Lebens den geringsten Einfluß hat, ja, die sich am radikalsten von der äußeren Wirklichkeit zurückziehen kann und von ihr abzieht. Trotzdem war sie die Wiege, in der sich zuerst die neue geistige Gefühlsgewalt entwickelte, z. B. die Klopstockische Dichtung.

Ein zweites Moment, eng damit zusammenhängend, war der Pietismus mit seiner Gründung der religiösen Gewißheit auf die lebendige Erfahrung und mit seiner eigentümlichen Überwindung der sozialen Gegensätze. In ihm wurzelt die ganze Reihe der neuen Männer von Hamann und Kant an bis zu Herder. Auch der junge Goethe hat seine Wirkung erfahren, er hat aber auch die unlebendige Enge dieser Gefühlsverfassung gezeigt: die schöne Seele, die rein ist, weil sie sich nicht in die Welt wagt.

Von der politischen Tätigkeit war der Deutsche so gut wie ausgeschlossen: der merkantilistische Staat brauchte Beamte, die ihre Pflicht taten, aber keine selbständigen Gedanken hatten, der Bürger war der Untertan, der zu gehorchen hatte und dem der Staat sein Glück ankommandierte. In diesen zersplitterten Ländern gab es kriegerische Größe nur in Preußen. Der Sieger von Roßbach hat das deutsche Selbstgefühl damals sehr gesteigert, aber auch hier wurde die Richtung des nationalen Geistes auf Staat und Gesellschaft unterdrückt. „Räsoniert, aber gehorcht.“ Kant in seinem Aufsatz „Was ist Aufklärung?“ versucht daraus einen Vorzug zu machen. Diese Beschränkung, so paradox das sei, entwickle das freie Denken, schaffe dem Geist Raum, sich nach allen seinen Vermögen auszubreiten. Vielleicht werde das Volk dann auch fähiger werden, mit Freiheit zu handeln, und die Regierung allmählich dahin führen, den Menschen, der nun mehr als Maschine sei, seiner Würde gemäß zu behandeln<sup>6</sup>.

Die Gesellschaft zerfiel in streng geschiedene Klassen, die nicht miteinander lebten. Die Aristokratie, die eine gewisse Freiheit und Weltbildung besaß, hatte ihre eigene Geistigkeit, die sinnliche Kultur des Rokoko und keinen Zusammenhang mit der bürgerlichen Sphäre, in der die Zukunft lag.

Hier überwiegt ein Mittelstand von mittlerer Begüterung, der von der Staatsleitung ausgeschlossen ist und so keine Gelegenheit zur Kraftäußerung bekommt. Der junge Mensch gelangt früh in eine sichere Lebensstellung, hat keine Ziele, allerdings auch keinen Kampf, und so richtet sich der ganze Lebensdrang nach innen, auf persönliche Bildung, geistige Auszeichnung, wie sie die Literatur und das Buch bieten konnte.

Zu dieser Absperrung vom realen Leben kam noch ein zweites: der Skeptizismus. Der Gegensatz der metaphysischen Systeme hatte den Glauben an die alte Gewißheit, die Macht des rationalen Schlusses, der logischen Denknöwendigkeit zerstört und die Substanz auf diese Weise vernichtet, ohne einen Ersatz dafür zu geben. So blieb nur das ziellose Gefühl der Ungewißheit und der Negation in diesen jungen Menschen, ein Widerspruch zwischen Kopf und Herz, der sie alle quält und von dem wir in jeder Biographie lesen, von Wieland, von Fichte, Schiller und Jacobi.

Das war die Situation für die neue Generation, und so entstand nun in dieser Jugend ein Kampf leidenschaftlichster Art. Zunächst das Ringen um ein anderes Realitätsgefühl, dann um eine neue Gewißheit und eine neue Produktivität.

Ich wünschte wohl, ich könnte Ihnen diesen schönsten, weil jugendlichsten Teil unserer deutschen Geistesgeschichte in seinem ganzen Reichtum und in seiner unendlichen Lebendigkeit darstellen. Es kann sich für uns hier aber nur darum handeln, den inneren Zusammenhang der vielen Gestalten, die damals mit Vehemenz aufstanden, der Hamann, Herder, Lavater, Möser, Winckelmann, Goethe, Heinse, Lenz, Schiller usw. in seinen wesentlichen Momenten deutlich zu machen. Es handelte sich um eine neue Wirklichkeit. Das ist keine bloße Phrase. Die Wirklichkeit ist nicht immer dieselbe für alle Zeitalter, der antike Mensch erlebte sie anders als der mittelalterliche, dem die geistige Welt im Jenseits lag, mit der das Individuum hier im Staub der Vergänglichkeit nur durch den leuchtenden Faden der Gnade und der Liebe verbunden war. Die Wirklichkeit der Aufklärung war das Erzeugnis der mechanistischen Naturwissenschaften: Materie, die unter kausalen Gesetzen steht und über die hinaus nur eine abstrakte Schlußfolgerung zu einem abstrakten Zusammenhang von Begriffen führt. Die Seele wurde mit den Begriffen von Substanz und Akzidenz gefaßt und zerfiel in einzelne abstrakte Vermögen, in einer mechanischen Welt nur ein isolierter Punkt, zumeist selber mechanisiert, eine gesetzliche Kausalfolge von Vorstellungsatomen. Diese Wirklichkeit enthielt auch ein Lebensideal, dem Zusammenhang solcher vernünftigen Begriffe das aktive Leben nach allen Seiten zu unterwerfen. Natürlich kannten auch jene Menschen den Affekt, aber als das Schlechte, zu Überwindende, das der Mann aus dem geordneten System seines vernünftigen Daseins ausschaltet, sie kannten auch die Phantasie, aber als die Macht der Unordnung. Anerkannt wird mit einem Wort nur das Rationale.

Und nun heißt es: diese Welt ist irrational bis in den Grund hinein, da draußen wie in der Seele. „Eure Begriffe schinden die Natur“, wie Hamann sagte<sup>7</sup>. Der Aufklärung war der Begriff der letzte Kern der Wirklichkeit, ihre eigentliche Substruktion, das unauflöslich Letzte, das die Analyse erarbeitete, jetzt ist er ein Abgeleitetes, Sekundäres.

## 2. Der Kampf gegen Abstraktion und Begriff

Der erste erkenntnistheoretische Ausdruck für diese Wendung ist, daß der rationale Beweis aus der begrifflichen Möglichkeit auf die Wirklichkeit, mit dem etwa Mendelssohn noch arbeitet, nicht mehr als schlüssig erkannt wird. Möglich ist, was ohne Widerspruch gedacht werden kann, aber nicht alles Widerspruchslose muß gedacht werden, und nicht alles, was gedacht werden kann, ist wirklich, und es gibt Wirklichkeit, die nicht gedacht werden kann, sogar geistige Wirklichkeit, die dem rationalen Denken nicht zugänglich ist. Rationale Demonstration beweist kein reales Sein. Die erste klare Auseinandersetzung dieser Einsicht gab ja schon Kant in seinem Aufsatz von 1763 über den „einzig möglichen Beweisgrund vom Dasein Gottes“. Das war damals wie ein selbstverständliches Gefühl in Vielen. Jacobi erzählt in seinem „Hume“, wie ihm Kants Schrift mit einem Schlage über den Widerspruch zwischen seinem Verstande und seinem Lebensgefühl hinübergeworfen habe. Das Sein ist kein Merkmal der Sache, das sich aus ihrem Begriff ergäbe, sondern stammt woanders her, aus der Wahrnehmung und dem Erleben. Dasein läßt sich nur durch Erfahrung, schlechterdings nicht aus Demonstration erkennen.

Diese erkenntnistheoretische Klärung war aber nur eine Folge von der neuen Stellung zu der Abstraktion und zum Begriff. Der Begriff ist ein Sekundäres, eine Abschattung, nur „die trübe Wolke von Abstraktion“, wie Herder sagte, die „über den duftenden Gärten Gottes“ steht<sup>8</sup>. Die Organe, die uns die Wirklichkeit vermitteln, sind Anschauung und Gefühl. So entsteht ein eigentümlicher Sensualismus, der sich auf Condillac berufen kann und doch im Grunde himmelweit von ihm entfernt ist, schon weil ihm die innere Erfahrung mindestens dieselbe Bedeutung hat wie die äußere.

Am großartigsten ist der Kampf gegen den Begriff in Hamanns Schriften, einem der irrationalsten Menschen, die je gelebt haben, der von dem Bewußtsein des Mysteriums des Daseins, das dem Verstand immer widerspruchsvoll bleibt, dem Paradox des Lebens, in jedem Augenblick durchdrungen war. Ein Barbierssohn aus Königsberg, der nach langer sittlicher Irrfahrt endlich als ein kleiner Zollbeamter dort unterkam, alles lesend und mit seinem wütenden Irrationalismus in wunderlichen Flugblättern reagierend. Natur und Geschichte sind lauter Rätsel, die die Vernunft nicht lösen

kann. Die Erkenntnis ist die abstrakte Form unserer Existenz, und so viel in ihr abstrahiert ist, so viel fehlt eben in ihr. Die Gewißheit ist Glaube. Er ist der erste in Deutschland, der sich für diesen Glauben auf Humes „belief“ beruft, was dann Fr. H. Jacobi zu einer Erkenntnistheorie entwickelt hat. „Unser eigen Daseyn und die Existenz aller Dinge ausser uns muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden“<sup>9</sup>. „Was man glaubt, hat daher nicht nöthig, bewiesen zu werden, und ein Satz kann noch so unumstößlich bewiesen seyn, ohne deswegen geglaubt zu werden“<sup>10</sup>. Und dann wieder: „Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen; weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht als Schmecken und Sehen“<sup>11</sup>. Das steht in Hamanns „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ von 1759.

Hatte der Skeptizismus die metaphysischen Begriffe als Dichtungen erwiesen, so wird das jetzt unendlich gesteigert, und auch die naturwissenschaftlichen Begriffe z. B. das Atom werden als Fiktionen erkannt: auch Buffon ist ein Dichter, Dichtung ist überhaupt früher als Prosa und wahrer als Prosa, denn die Analogie ist die Brücke in die Erkenntnis der Welt. So am tiefsten Hamann, am grotesksten Lavater. Der erkenntnistheoretische Satz erhält bei ihm die Wendung: niemals soll uns die Unbegreiflichkeit eines Satzes an sich verleiten, an seiner Wahrheit zu zweifeln, wenn sonst Gründe dafür sind, d. h. Gründe des Gefühls, der Ahnung. Wir haben zwei Arten Erkenntnisse, die sinnliche, anschauende und die logische, willkürliche; die zweite ist das Zeichen unserer Unfähigkeit, daß wir nicht sinnliche Receptivität genug haben, alle einzelnen Dinge, die uns ähnlich scheinen, mit einem Mal sinnlich wahrzunehmen. Weil wir die Unähnlichkeit nicht sehen, klassifizieren und abstrahieren wir. „Gott abstrahiert und klassifiziert nicht“. „Bei ihm ist jedes Individuum eine Klasse — und alle zusammen auch nur Eine“<sup>12</sup>. Was uns über uns hinaus hilft, ist die dichtende Einbildungskraft und die Analogie. Die Kunst ist das Organ des Weltverständnisses.

Der bedeutendste Erkenntniskritiker dieser Generation ist *Fr. H. Jacobi*. Jacobi galt in seiner Jugend als ein schwacher Kopf, der nicht studieren könne, sondern Kaufmann werden müsse. Er hat in seinem „David Hume über den Glauben“ den Grund dieser Schwerfälligkeit erzählt. „Solange ich mich besinne, hat mir das angeklebt, daß ich mit keinem Begriffe mich behelfen konnte, dessen äußerer oder innerer Gegenstand mir nicht anschaulich wurde durch Empfindung oder durch Gefühl... Jede Demonstration, die mir nicht, Satz für Satz, auf diese Weise wahr gemacht werden konnte; jede Erklärung, die sich mit keinem Gegenstande intuitiv vergleichen ließ, die nicht genetisch war: dafür war ich blind, und verstockt“<sup>13</sup>. Unter dieser philosophischen Idiosynkrasie habe er als Knabe schwer gelitten, denn man warf ihm Dummheit und Bosheit vor. Der französische Sensualismus orientierte ihn dann zunächst über sich, und er sah später seine Lebensaufgabe

darin, die konstruktive systematische Metaphysik und den Trugschluß ihrer Begriffe, die Möglichkeit einer Metaphysik aus bloßer Logik, zu widerlegen.

[In seinem ersten Aufsatz, der 1773 im Deutschen Merkur erschien, gibt er eine „Kleine Nebenbetrachtung über Abstraktion und Intuition“, um den Sinn dieser Worte aufzuschließen. „Ich verstehe unter dem Ausdruck Intuition, anschauende Erkenntnis, jede individuelle Vorstellung in der Seele, ihr Gegenstand sey materiell oder immateriell, und von dieser anschauenden Erkenntniß behaupte ich, daß aus ihr alle und jedwede andre Erkenntniß fließe und auf sie hinaus laufe. Das höchste Wesen selbst sieht alles individuell, es bedient sich keiner allgemeinen Begriffe, welche nur Hilfsmittel für eingeschränkte Fähigkeiten sind, wie unter anderen Herr Kästner auf eine sehr faßliche Weise dargethan hat“<sup>14</sup>. „Im Grunde ist alle und jedwede Erkenntnis, wenn sie auch an einer Kette von hundert Schlüssen hängt, nichts anders als eine bloße Perception. Die Erfindung des allgemeinen Gesetzes der Schwere oder der Differenzial-Rechnung, mußte, von Stufe zu Stufe, durch ganz einfache Handlungen der Seele geschehen; und so ist es mit allen Entdeckungen neuer Wahrheiten beschaffen. Die Seele erblickt alsdann ein noch nicht gesehenes Merkmal in einer Total-Idee“<sup>15</sup>.

In den Briefen an Mendelssohn über die Lehre des Spinoza wird das so formuliert: „Ungemessene Erklärungssucht läßt uns so hitzig das Gemeinschaftliche suchen, daß wir darüber des Verschiedenen nicht achten; wir wollen immer nur verknüpfen, da wir doch oft mit ungleich größerem Vortheile trennten“<sup>16</sup>, und er zitiert ein Wort Goethes aus dem Deutschen Merkur 1789: „Wir sollten, dünkt mich, immer mehr beobachten, worin sich die Dinge, zu deren Erkenntniß wir gelangen mögen, von einander unterscheiden als wodurch sie einander gleichen“<sup>17</sup>. Das eigentliche Ziel ist nicht Erklärung, sondern Enthüllung des Daseins. „... Nach meinem Urtheil ist das größte Verdienst des Forschers; Daseyn zu enthüllen, und zu offenbaren . . . Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster — niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt: das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache“<sup>18</sup>. Für den Rationalismus letzte, unauflösliche Begriffe, für diesen vom Standpunkt der Lebensphilosophie die Urphänomene. Der wahrnehmende Sinn offenbart nur, das Urteil gehört dem reflektierenden Verstand an.]

Man sieht aber daraus, wie tief der Gegensatz dieser Zeit in der seelischen Veranlagung der neuen Generation begründet war. Ihr größter Vertreter Goethe hat immer wieder von dieser eigentümlichen Veranlagung, alles anschaulich haben zu müssen, gesprochen, die er in sich speziell zu sehen meinte. Noch in der berühmten kleinen Notiz „Bedeutende Fördernis durch ein einziges geistreiches Wort“ spricht er nicht ohne eine gewisse kleine Eitelkeit von seinem Zwang, alles gegenständlich anschauen zu müssen.

Seine tiefe Lehre von den Urphänomenen ist hierauf gegründet wie sein fester Glaube, „daß die Natur kein Geheimnis habe, was sie nicht irgendwo dem aufmerksamen Beobachter nackt vor die Augen stellt“<sup>19</sup>.

### 3. *Das Erleben*

Man muß die neue Stellung erkennen, aber noch nach einer anderen Seite verfolgen. Neben der Konstruktion aus Begriffen hatte die Aufklärung eine zweite Methode entwickelt, die Analyse, neben dem synthetisch konstruktiven Verfahren das zerlegende, das auf solche Elementarbestandteile gerichtet ist, die nicht begrifflicher Natur sind. Die Schöpfer dieser Methode waren die Engländer, vor allem Locke und Hume, Shaftesbury, Home und Smith. Ein Beispiel dieser analysierenden Methode ist die analytische Ästhetik, die am ausgebildetsten bei Home auftritt. Das Kunstwerk erscheint als ein Ineinander der verschiedensten Reize. Der dunkle Eindruck dieses Ineinander wird mit dem Ausdruck „je ne sais quoi“ wiedergegeben. Die analytische Ästhetik zerlegt dieses Dunkel in seine einzelnen Bestandteile. Ein anderes Beispiel, das den Gegensatz zu der neuen Auffassung noch deutlicher sehen läßt, ist die Analyse des Genies. Wir werden sehen, daß Genie einer der zentralen Begriffe der jungen Generation ist. Die ältere Generation, wie sie z. B. von Sulzer vertreten wird, stellt die Akademieaufgabe, das Genie zu analysieren, die einzelnen Fähigkeiten festzustellen, aus deren Zusammensetzung dieses große Phänomen entsteht. Diese Aufgabe war schon gegen den Kult des Genies gerichtet. Für die neue Generation war diese Analyse eine Blasphemie, wie die ganze zergliedernde Methode überhaupt. Hamann sagt: „Einen Körper und eine Begebenheit bis auf ihre ersten Elemente zergliedern, heißt, Gottes unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit ertappen wollen“<sup>20</sup>. Was man zerlegen kann, das war nie ein Ganzes, Lebendiges. Wenn ich ein Lebendiges zerlege, dann töte ich es. Die Abstraktion entleert die Wirklichkeit, die Analyse zerstört sie. Das Ganze ist erfaßbar nur durch das Ganze unserer Seele, das lebendige Leben nur durch lebendiges Nacherleben. Das war etwas ganz Neues, tief Wahres, wir werden seinen Gehalt für die Ästhetik, die Moralität, die Religion im einzelnen verfolgen. Hier nur ein Beispiel, um die neue Wahrheit unmittelbar zu erläutern: man mag eine Handzeichnung, sagen wir von Michelangelo, analysieren, so viel man will, eins erfaßt man nie dabei, das gerade das Wesentliche ist, nämlich den persönlichen Stil Michelangelos, das was ihn von allen andern Stilen unterscheidet und doch vom Ganzen bis in die kleinsten Teile hinein wirksam ist, die lebendige Einheit seiner Individualität.

Es ist deutlich, wie das zusammengehört, die Wendung gegen die Abstraktion und gegen die Analyse. Nennen wir beides zusammen die Re-

flexion, so haben wir den *ersten entscheidenden Satz*, der all diesen Menschen von Schiller und Goethe bis zu Hegel gemeinsam ist: die Reflexion zerstört das Leben, wir brauchen andere Methoden, um es zu erfassen. Hegel sagte, der Verstand ist der Tod. Wie aber Wahrnehmung und Erlebnis gegen die Abstraktion gestellt wurden, so vermögen sie auch gegen die Analyse zu stehen. Eine Wahrnehmung gibt immer ein Ganzes, ein Gefühl immer ein Ganzes. Nennen wir die Einheit dieser irrationalen Mächte unser Erleben, so heißt der *zweite entscheidende Satz*: das Leben erschließt sich nur dem Leben. Zielte die Reflexion auf die Theorie, so entsteht in dieser Generation „ein leidenschaftlicher Widerwille gegen missleitende, beschränkte Theorien“ gegenüber dem Erlebnis, dem „kühneren Griff in die tiefere Menschheit“<sup>21</sup>.

Von hier aus mußte auch der Skeptizismus der alten Generation angegriffen werden. Er hatte die metaphysische Erkenntnis der Außenwelt zerstört, alle jene Konstruktionsbegriffe hatten sich als unfähig erwiesen, eine allgemeingültige Überzeugung zu begründen. Locke hatte den Substanzbegriff kritisiert, Hume den Kausalbegriff, damit war auch der deistische Schluß zerbrochen. Dieser neu erlebten Wirklichkeit gegenüber war die Skepsis aber nun ohnmächtig. Die alte Begründung der Gewißheit der Wirklichkeit auf das innere Erlebnis, wie sie Augustin gefunden hatte und dann Descartes mit seinem *cogito, ergo sum* wieder aufgenommen hatte, wird nun für die ganze Innerlichkeit in Anspruch genommen. Hier ist auch das Irrationalste, soweit wir es erleben, in diesem Erleben wahr. Es ist sinnlos zu zweifeln, daß ich mich fürchte, wenn ich mich fürchte, oder daß ich liebe, wenn ich liebe, und auch der Zusammenhang dieser inneren Erlebnisse ist keine Konstruktion, sondern eben in dem Erlebnis gegeben. Ich spüre einen Widerstand gegen meine Kraftbetätigung und suche ihn zu überwinden: jede Realität dieses Verhältnisses ist in der Erfahrung dieses Lebens enthalten, es ist nicht nötig, über das in ihr selber Enthaltene zu einer transzendenten Hypothese fortgehen zu wollen. Schon Shaftesbury hat in seinem Traktat über die Tugend diese Evidenz der inneren Erlebnisse behauptet: „Denn treiben wir den Skeptizismus noch so weit, zweifeln wir, wenn wir können, an allem um uns her: an dem, was in uns selber vorgeht, können wir nicht zweifeln. Unsere Gefühle und Affekte sind uns wohlbekannt. Sie sind sicher, was auch die Gegenstände sein mögen, auf die sie sich richten“<sup>22</sup>. Mögen sie Realitäten sein oder Illusionen, ob wir wachen oder träumen, der Zusammenhang der inneren Erlebnisse bleibt derselbe. „Denn schlimme Träume sind ebenso aufregend, und ein schöner Traum (wenn das Leben nichts weiter ist) geht leicht und glücklich vorüber“<sup>23</sup>. In diesem Traum des Lebens bleibt alles dasselbe, hassen bleibt hassen, lieben bleibt lieben usw. Calderon in seinem großen Drama hatte schon ähnlich gesprochen<sup>24</sup>. Vor allem die Strukturzusammenhänge, das Gefüge der Erlebnisse ist nicht hinzugedacht, sondern in sich evident. Das



war eine tiefe erkenntnistheoretische Einsicht, auf die dann noch Dilthey seine Philosophie des Lebens erbaute.

Das Zentrum dieser Erlebnisse der Innerlichkeit ist aber das eigene Selbst, mein *individuelles Ich*. Es ist darum aber auch das Allergewisseste, und jedes neue Erlebnis garantiert mir zugleich die absolute Gewißheit meines Selbst. Der *dritte Satz* würde also heißen: die Innerlichkeit ist für jede Skepsis unangreifbar, und ihr Zentrum ist die unbedingte Gewißheit jedes individuellen Ichs. Für Spinoza war die Individualität nur eine Modifikation der Substanz gewesen, nicht bloß weil sein Pantheismus orientalistisch war, sondern weil die mechanistische Naturwissenschaft für das Individuum keinen Platz hatte. Leibniz hatte hier den Gedanken der Renaissance, die zu künstlerisch war, um die metaphysische Realität des Individuums nicht zu spüren, wieder aufgenommen, das Individuum war bei ihm Substanz, aber wie komplizierte Gedanken und Fiktionen brauchte er, um sie mit der mechanistischen Naturwissenschaft zu vereinigen. Jetzt ist das individuelle Ich die zentrale Realität, in ihm wird die Wirklichkeit am tiefsten erlebt, und es wird eine Naturanschauung aus diesem Erleben entwickelt, die von der mechanistischen Naturwissenschaft nichts mehr weiß und nach ihren Problemen gar nicht mehr fragt. In der „Adrastea“ hat Herder Leibniz ein Kapitel gewidmet, in dem er mit der einfachen Sicherheit der inneren Erfahrung alle jene Fiktionen von Leibniz beiseite schiebt. „Die aus sich spinnenden Einheiten, so unzerstörlich sie seyn mögen, bleiben uns mathematische Zeichen, unserm täglichen Innewerden so fern, daß sich schwerlich jemand seiner Monas erfreuen möchte.“<sup>25</sup>

Um gleich die Tragweite dieser Sätze sichtbar zu machen, nur ein Beispiel: der Religiöse verläßt jetzt die ganze Schlußfolgerung der Deisten und das rationale System der Orthodoxie und erfährt die Wahrheit des Christentums in der Kraft, die es auf sein Innerstes ausübt. So schon die Pietisten, so vor allem Lessing, und Herder im Geist des Christentums geht bis zu der Konsequenz, daß er sagt: „Laß also die Geschichte Christi mangelhaft seyn, in Umständen, die du zu wissen wünschest . . . Sagte jemand: ‚die ganze Geschichte ist erdichtet; die Fischer von Kapernaum haben sie erfunden;‘ so würde ich ihm heiter antworten: ‚Dank den Fischern, daß sie eine solche Geschichte erdichtet haben! Meinem Geist und Herzen ist sie Wahrheit‘“<sup>26</sup>. Die Kehrseite ist natürlich, daß aus der objektiven Religion eine subjektive wird — subjektive Religion ist der technische Ausdruck in der Literatur jener Zeit dafür —, das heißt aber auch, daß sie nicht über das Subjekt hinausreicht. Wer es nicht erlebt, dem läßt sich's nicht andemonstrieren, wer es anders erlebt, den kann man nicht widerlegen wollen, es gibt nur individuelle Religionen, und alle individuellen Religionen sind gleichberechtigt. Lavater hat diese Konsequenz mit allem Pathos gezogen, und Schleiermacher hat sie noch in seinen Reden festgehalten.

Man fragt natürlich, ist nun auf diesem Standpunkt überhaupt eine Wissenschaft möglich, eine allgemeingültige Behauptung, etwas Objektives. Wir werden bald sehen, wie die Wissenschaft aussehen muß, die aus solchen Voraussetzungen entsteht, und wie dann vor allem Kant und später Hegel einerseits, Herder, Goethe und Wilhelm von Humboldt andererseits diesen Standpunkt der Subjektivität zu überwinden suchen werden. Aber zunächst handelt es sich hier überhaupt nicht um Wissenschaft oder um Erkennen, sondern um die Steigerung des Daseinsgefühls der eigenen Wirklichkeit und der in ihr enthaltenen Kräfte und Erfahrungen.

#### 4. Die Lebenssteigerung

Damit kommen wir zu dem innersten Kern dieser Zeit. In jener Abstraktionshaltung hatte sich das Leben verloren, man hatte analysiert, und währenddessen war das, was man analysieren wollte, die Seele und ihr Gehalt, verschwunden, man hatte sich um die rationale Regelung des Kunstschaffens bemüht und darüber war die Kunst abhanden gekommen. Hier besteht augenscheinlich ein innerer tragischer Zusammenhang zwischen Sein und Erkennen, den man auch immer wieder empfunden hat. Wir haben ihn in der Kunstbewegung unserer Zeit wieder erlebt, diesmal vor allem im Gegensatz gegen die geschichtliche Reflexion und ihre ruinöse Wirkung auf das produktive Leben. So Nietzsche in der „Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung“. Tolstoi dichtet seine Erzählung von den drei Greisen, die das Vaterunser nicht behalten können, aber über das Meer wandeln in der Kraft ihrer Sehnsucht, Gott wohl zu dienen. Das ist dieselbe Überzeugung, wie sie im Urchristentum lebte und dort gegen die griechische Philosophie ausgesprochen wurde. Ein Mann, der im Sturm und Drang diese religiöse Sicherheit vor aller Reflexion zu besitzen schien, war Claudius, und die anderen respektierten das mit Sehnsucht. „Er ist ein wahrer Bote Gottes; sein Christenthum so alt als die Welt“, sagte Jacobi<sup>27</sup>. Selbst Hamann und Lavater kamen nicht zu solcher neuen Naivität. Das hatte vor allem Rousseau bewußt gemacht, daß unter der abstrakten Kultur die Empfindung des Lebens verlorengegangen sei. „Ich hasse die Bücher, — durch sie lernt man nur, über etwas zu reden, was man nicht weiß“<sup>28</sup>. Das Ziel ist das Leben, d. h. die Wachheit, die jeden Augenblick des Lebens empfindet. „Nicht derjenige, der die meisten Jahre zählt, hat am längsten gelebt, sondern der, der das Leben am stärksten erlebt hat“<sup>29</sup>. So ging man darauf aus, zunächst sich selbst wieder zu fühlen. Spüre ich *meine* Existenz nicht, so spüre ich überhaupt keine. Jede Affektion steigert diese Existenz, je mannigfaltiger die Affektion, um so größer das Quantum der Existenz, je intensiver, um so mehr Gefühl. So wirft man sich in das Erlebnis, auch in die Sinnlichkeit, um zu fühlen, und je wilder die Leidenschaft, um so wirklicher fühlt man sich.

Schon die Pietisten und Herrnhuter hatten den merkwürdigen Begriff der „Herzenstrockenheit“, d. h. der Unfähigkeit, die mystische Erregung mitzufühlen, und verlangten nach dem „Herzessaft“. Das ist das, was diese Jünglinge nur sinnlicher „Blut“ nannten. Und schon die Pietisten empfanden im Mitgefühl gerade der Leiden und Wunden Christi, seiner „Wundenhöhle“, seinem Blut und seiner Schmach den lebendigsten Genuß. Jetzt wird das frei von dieser religiösen Verkrümmung. Leisewitz im „Julius von Tarent“ spricht von dem „Hunger nach Empfindungen“<sup>30</sup>. Man stürzt sich in alle Fluten der Leidenschaften und in jeden Abgrund der Schmerzen, denn gerade der Schmerz läßt die Realität am intensivsten empfinden. Es ließe sich eine ganze Reihe von Stellen zusammenbringen, die das beweisen. Lenz schreibt an Lavater: „Gib mir mehr wirkliche Schmerzen, damit mich die imaginären nicht unterkriegen. O Schmerzen Schmerzen Mann Gottes, nicht Trost ist mein Bedürfnis. Diese Taubheit allein kann ich nicht ertragen“<sup>31</sup>, und er dichtet:

„Lieben, hassen, fürchten, zittern,  
Hoffen, zagen bis ins Mark,  
Kann das Leben zwar verbittern,  
Aber ohne sie wär's Quark“<sup>32</sup>.

Oder Goethe:

„Laß in den Tiefen der Sinnlichkeit  
Uns glühende Leidenschaften stillen! . . .  
Da mag denn Schmerz und Genuß,  
Gelingen und Verdruß  
Miteinander wechseln, wie es kann:  
Nur rastlos betätigt sich der Mann“<sup>33</sup>.

Wie weit ab sind wir da von aller Aufklärung und dem Ideal der unterdrückten Leidenschaft, der abgeschafften Sinnlichkeit, dem Handeln aus moralischen Begriffen und der Glückseligkeit des Philisters. Der Begriff des Philisters kommt damals auf. Goethe schreibt:

„Beschneid't die Nägel in Ruh und Fried'  
Und singt sein Klimpimperlied“<sup>34</sup>.

Am interessantesten ist doch die Würdigung des *Schmerzes* als einer Positivität. Das war eine tief christliche Einsicht, die noch in Bachs Musik die Höhepunkte schafft. Die Dissonanz gehört in das Ganze. Schopenhauer und Hegel werden dem den höchsten metaphysischen Ausdruck geben. Schleiermacher schreibt am 12. 1. 1803 an Reimer: „Doch diese Schmerzen gehören mit zum Genuß des Lebens; das innerste Selbst wird dabei mehr gefühlt“<sup>35</sup>. „Wenn Schmerzen vorübergingen, das wäre traurig; aber daß man auch sie festhalten kann, daß sie mit einwurzeln in das eine untheilbare ewige Bewußtsein, das ist das Göttliche des Lebens“<sup>36</sup>. Wenn Jacobsen einmal sagt:

„Lieber eine Nacht am Rand des unendlichen Meeres verweint, als ein Leben lang in einer warmen Stube glücklich gewesen“<sup>37</sup>, so ist das ganz im Sinne dieser Jugend.

Der Sinn dieser Bewegung ist die Steigerung des individuellen Daseinsgefühls durch das Sichausleben und Betätigen unserer Kräfte. Zunächst wird das alles als Genuß bezeichnet<sup>38</sup>. Mit diesem Wort „*genießen*“ wird, wie heute die Angst, diese innige Stärke des existentiellen Lebensgefühls bezeichnet, es meint keinen passiven Hedonismus. Auf diesen Genuß des individuellen Lebens ist die Welt nach Herder angelegt. In der Bückeburger Einsamkeit dichtet er jenes große Gedicht „Johannisnacht“, das seine Lebensstimmung damals ganz zum Ausdruck bringt:

„Bin nicht zu denken hier! zu seyn! zu fühlen!  
zu leben! mich zu freun!“<sup>39</sup>

Und im Reisejournal ist das Ziel, den „faulen morrastigen Weg, auf Wörter, Bücher und Urtheile andrer stolz hinzutreten“<sup>40</sup>, zu verschließen. „Es wird Hauptzweck, dem Knaben von alle Dem lebendige Begriffe zu geben, was er sieht, spricht, genisst, um ihn in seine Welt zu setzen, und ihm den Genuß derselben auf seine ganze Lebenszeit einzuprägen“<sup>41</sup>.

Den gewaltigsten Ausdruck hat auch hier wieder Goethe im Faust, im Prometheus, ganz verschwenderisch einmal in einem Brief an Charlotte v. Stein, was er dann im Windkelmann noch verstärkt: „Denn wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstraßen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewußt seines Daseins erfreut?“<sup>42</sup> . . .<sup>43</sup> Daß diese großartige Verkehrung des Schwergewichts von Welt und Seele ein allgemeiner Zug jener Zeit ist, zeigt etwa Klopstocks Wort:

„Hier steh ich Erde!  
Was ist mein Leib  
Gegen diese selbst den Engeln  
Unzählbare Welten!  
Was sind diese selbst den Engeln  
Unzählbare Welten  
Gegen meine Seele!“<sup>44</sup>

Hegel wird später schreiben, daß selbst das Verbrechen eines Menschen höheren Wertes ist als die Sternsysteme.

Die Steigerung der Erlebnisstärke ist aber nur die eine Möglichkeit, die es auf dieser Basis für die Vergrößerung unseres Lebens gibt, die andere ist die Erweiterung, Ausweitung des Erlebens durch die Aufnahme fremden Daseins in unser eigenes: mitleben und nachleben. Wieder erscheint das am stärksten im „Faust“:

„Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,  
Will ich in meinem inneren Selbst genießen,  
Mit meinem Geist das Höchste — und Tiefste greifen,  
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen  
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern“<sup>45</sup>.

Hier sind alle verschiedenen Züge beisammen, das im Inneren selbst genießen, die Wonne auch am Weh und das Erweitern der eigenen Existenz zum Dasein der ganzen Menschheit. Im „Werther“ findet sich die ähnliche Sehnsucht mitleben zu wollen mit allem Lebendigen, auch den Brüdern in Busch und Feld und jedem Käfer.

So zeigen sich zwei Richtungen der Erweiterung, durch Hingabe an die Natur und ihr Alleben und durch die Aufnahmen des ganzen Menschendaseins, in der die geistige Wirklichkeit entsteht. Wissenschaftlich gewendet ergibt das die neue Naturwissenschaft und die neue Geschichte. Die Wurzel von Herders Geschichtsarbeit ist das Mitleben-Wollen mit allen Völkern und allen Zeiten, und noch in Hegels System ist die letzte Aufgabe: das Zusammenhalten des ganzen inhaltlichen Erlebens der Menschheit, wie es sich in der Geschichte entwickelt hat, nicht als bloßes Kennen, sondern als erfülltes Sein.

Dies Mitleben mit allem ist aber nun nicht bloß einführender Verkehr, sondern eine viel realere Beziehung, nämlich *Liebe*. Diese Liebe, zuerst entwickelt bei Shaftesbury und Hemsterhuis, durchbricht bei Goethe und Jacobi, bei dem jungen Schiller, bei Hölderlin und dem jungen Hegel die Individualität und stellt einen realen Zusammenhang des Lebens her, eine wirkliche Einheit des Lebens zwischen Individuen. Zwischen ihnen bestehen nicht mehr bloß die abstrakten Beziehungen des Rechts, des Vertrags, sie stehen nicht mehr bloß atomistisch nebeneinander, sondern es ist ein Ineinander lebendiger Beziehungen. Als Beweis der realen Einheit, die in der Liebe stattfindet, erscheint das Kind — so bei Hemsterhuis, bei Herder und Goethe — dann aber überhaupt jede Produktion. In dieser Einheit der Liebe erfahren wir eine Steigerung aller Kräfte unserer Existenz, die real ist und nicht bloß anempfunden.

Der Struktur dieses Liebeserlebnisses ist man tiefsinnig nachgegangen, Hemsterhuis, Herder, Schiller und Goethe, vor allem dem Problem, wie in ihr die Individualität und das fremde Leben vereint sind, ohne daß doch die Individualität verloren geht: es bleibt immer eine letzte Schranke, sonst würde die Welt in eins zusammenströmen. So wird hier gleich von Beginn an die Antinomie sichtbar, die zwischen der Erkenntnis vom Wert der Individualität einerseits und der Einheit alles Lebens in der Liebe andererseits besteht, — die große Frage nach dem Sinn der Individualität, ihrer Entstehung und ihrer Überwindung. Herder dichtet den großen Hymnus „Liebe und Selbstheit“. Schiller schreibt in der Theosophie des Julius: Es ist „unser

eigener Zustand, ... wenn wir einen fremden empfinden“<sup>46</sup>. „Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besäße jeder einzelne die Welt“<sup>47</sup>. „Gefiel’ es der Allmacht dereinst, dieses Prisma zu zerschlagen, so stürzte der Damm zwischen ihr und der Welt ein, alle Geister würden in einem Unendlichen untergehen“<sup>48</sup>. Die Individualitäten wurden um des Reichtums der Liebe willen geschaffen.

Und noch einen Schritt weiter geht es von dieser Liebe fort zum Verständnis des *Todes*. Tod und Liebe werden jetzt auf das engste verknüpft. Ist das Verlieren des Ich zugleich ein Unendlichwerden, seine Aufgabe eine Allesaufnahme, die höchste Liebesekstase ein Verlieren des Bewußtseins, so ist Tod und Liebe eins. Wie es bei Heraklit heißt: „Derselbe aber ist Hades und Dionysos“<sup>49</sup>. Schon in dem Enthusiasmus, wie ihn Shaftesbury schilderte, waren Tod und Liebe so verbunden und auch Hemsterhuis’ Wort, daß wir nach dem Tod erst eins mit Gott seien — *il faut la mort* —, muß so verstanden werden. In dem Prometheusfragment Goethes kommt Pandora zum Vater, im Innersten erregt. Sie hat die Liebesvereinigung gesehen und fragt, was ist das. Und Prometheus antwortet: der Tod.

„Und alles löst sich endl(ich) auf in Schlaf.  
So Freud als Schmerz . . .  
Und du fühlst an deinem Herzen  
Dass noch der Freuden viel sind  
Noch der Schmerzen die du nicht kennst“<sup>50</sup>.

Hölderlin wird später dichten: „Was ist denn der Tod und alles Wehe der Menschen? — . . . einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles“<sup>51</sup>. Und Novalis schreibt im „Ofterdingen“: „Was die Liebe beginnt, vollendet der Tod“<sup>52</sup>.

Diese passive Vollendung durch die Liebe hat aber nun neben sich eine aktive. Die höchste Steigerung und zugleich stärkste Offenbarung der Inhalte des Lebens erfahren wir, wenn wir *schöpferisch* sind. Wie die Natur gesehen wird als Kraft, die Kraft gebiert, ewig zeugend, so erweist sich auch unsere Kraft immer ganz nur da, wo wir wirken und schaffen, und das Maß der Kraft ist die Größe ihrer Produktion. Die schöpferische Produktivität heißt *Genie*, es umgreift auch den Propheten und den Heros. Alle drei Formen der Produktivität sind damals bewußt geworden und verkündet worden, aber es liegt im Charakter der Zeit, daß das künstlerische Genie im Vordergrund steht, Prophet und Heros mehr theoretisch gefordert wurden. Das Genie war da in Goethe, und alle Zeitgenossen beugten sich vor ihm. Sein Dasein war für die folgende Spekulation die Realität, an deren Wesen sich das Geheimnis der Wirklichkeit ablesen ließ. Die Unbeirrbarkeit seines Wesens ist allen, die mit ihm zusammenkamen, ganz erstaunlich gewesen, und er selbst sprach von dieser Natur seiner Produktivität mit einer fast religiösen Ehrfurcht. Das religiöse Genie wären Herder und Lavater gern gewesen, aber beiden fehlte die Substanz der Tiefe, und Hamann und

Claudius waren zu skurril. Über den sittlichen Heros hat Jacobi vor allem nachgedacht, aber gerade er war ein passiver Mensch. Schiller und Fichte haben dann diesen heroischen Charakter des Lebens vertreten. Jedenfalls: das Leben ist schöpferische Produktivität, Leben meint nicht bloß vegetieren oder sich bewegen in dem utilitaristischen Erwerben des gemeinen Daseins, sondern das zweckfreie Schaffen der höheren Kräfte des Menschen, wie die Natur.

### 5. *Der Pantheismus*

Schließlich eine letzte Steigerung! Wir können diesen Prozeß der Befreiung aus einer abgelebten Kultur und der Entdeckung der Individualität und der eigenen schöpferischen Lebendigkeit mehrmals in der Geschichte beobachten, so in Griechenland im 5. Jahrhundert, dann in der Renaissance und dann eben hier in Deutschland. Jedesmal kommt ein Augenblick, wo der Mensch sich loslöst von allen objektiven Bindungen, die nicht mehr die Kraft haben, ihn zu halten, und wo er sich ganz auf sich und den individuellen Zusammenhang seiner Seele stellen will, aus sich selber heraus die Welt neu schaffen. Dilthey: „Jedesmal, wenn eine Kultur abstirbt und eine neue entstehen soll, erblaßt die Begriffswelt, die aus der älteren hervorgegangen war, und löst sich auf. Das Erlebnis . . . emanzipiert sich gleichsam eine Zeit hindurch von den Fesseln begrifflichen Denkens: für sich wird es eine Macht über die Gemüter“<sup>58</sup>. Es ist nun dabei ein typischer Zug, daß dieses Sich-auf-sich-selbst-Stellen keinen Rückzug auf die einsame Innerlichkeit bedeutet, sondern diese Menschen finden die neue ungeheuerliche Sicherheit der eigenen Person vor allem dadurch, daß sie ihr eigenes Ich über die ganze erlebbare Welt ausbreiten, so daß die Grenzen zwischen Mensch und Kosmos für sie verschwinden. In dieser Auflösung aller festen Formen, Trennungen und Grenzen im Erleben, wo in der Seele selbst alle Kräfte zusammenfließen, wird auch Mensch und Welt eins, ich und du, Objekt und Subjekt vergehen, und es entsteht in Augenblicken jene ungeheure Seelenverfassung, wo das einzig Feste in diesem Chaos des Erlebens, in dem seine ganze Spannung zusammengefaßt ist — eben das erlebende Ich — das All des Lebens in sich, in seiner Person aufgehend empfindet, das Ganze des Lebens überhaupt ihm mit dem Ganzen des eigenen Erlebens in eins schwimmt. Das ergibt dann die höchste Steigerung der Totalität, Gewalt und Schöpferkraft, die der Mensch erfahren kann, seine übermenschliche Vergottung zur Einheit der Welt. Dieses Erlebnis hat Menschen wie Empedokles hervorgebracht, und aus derselben Wurzel sind Goethes Faust und Prometheus und das Titanentum der ganzen Generation erwachsen. Wie Faust in des Nostradamus Buch das Zeichen des Makrokosmos sieht, wie alles sich zum Ganzen webt, fragt er: „Bin ich ein Gott?“ und dann dem Erdgeist gegenüber:

„Ich fühle Mut, mich in die Welt zu wagen,  
Der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen, . . .  
Ich fühle ganz mein Herz dir hingegen!“<sup>54</sup>

Und dann im ganzen Zusammennehmen seiner Person:

„Ich bins, bin Faust, bin deinesgleichen!“<sup>55</sup>

In der Szene „Wald und Höhle“ spricht er von der Wonne, die Welt zu fühlen, die ihn „den Göttern nah und näher bringt“, und Mephistopheles höhnt:

„Ein überirdisches Vergnügen!  
In Nacht und Tau auf den Gebirgen liegen,  
Und Erd und Himmel wonniglich umfassen,  
Zu einer Gottheit sich aufschwellen lassen,  
Der Erde Mark mit Ahnungsdrang durchwühlen,  
Alle sechs Tagewerk im Busen fühlen,  
In stolzer Kraft ich weiß nicht was genießen,  
Bald liebewonniglich in alles überfließen,  
Verschwunden ganz der Erdensohn“<sup>56</sup>.

Im Werther heißt es: „wie faßte ich das alles in mein warmes Herz, fühlte mich in der überfließenden Fülle wie vergöttert, und die herrlichen Gestalten der unendlichen Welt bewegten sich allbelebend in meiner Seele“<sup>57</sup>. Und dann noch einmal: „Ach, damals, wie oft habe ich mich mit Fittichen eines Kranichs, der über mich hinflog, zu dem Ufer des ungemessenen Meeres gesehnt, aus dem schäumenden Becher des Unendlichen jene schwellende Lebenswonne zu trinken und nur einen Augenblick, in der eingeschränkten Kraft meines Busens, einen Tropfen der Seligkeit des Wesens zu fühlen, der alles in sich und durch sich hervorbringt“<sup>58</sup>.

In Schillers Juliusrhapsodie wird das Erlebnis sehr ähnlich ausgedrückt: „Es gibt Augenblicke im Leben, wo wir aufgelegt sind, jede Blume und jedes entlegene Gestirn, jeden Wurm und jeden geahneten höhern Geist an den Busen zu drücken — ein Umarmen der ganzen Natur gleich unsrer Geliebten . . . Der Mensch, der es so weit gebracht hat, alle Schönheit, Größe, Vortrefflichkeit im Kleinen und Großen der Natur aufzulesen und zu dieser Mannigfaltigkeit die große Einheit zu finden, ist der Gottheit schon sehr viel näher gerückt. Die ganze Schöpfung zerfließt in seine Persönlichkeit“<sup>59</sup>. „Die Summe aller dieser Empfindungen wird sich verwirren mit seiner Persönlichkeit, wird mit seinem Ich in eins zusammenfließen“<sup>60</sup>. In Herders „Morgengesang“ heißt es:

„Nein! die Schöpfung, itzt am Ziel  
harret, schweigt noch! — Ihr Gefühl  
wandelt in sich, und vermißt  
was Geschöpf und Schöpfer ist;



suchet Einen, der mit Geist  
 schmeckt und was er ist, geneußt,  
 suchet, der mit Gottesblick  
 alle Schöpfung stralt zurück! —  
 in sich, von sich. Und selbst sich  
 in sich stral' und väterlich  
 von sich stral' und walte frei  
 und wie Gott ein Schöpfer sei! —  
 Sieh den suchet, jetzt am Ziel  
 Gottes Schöpfung, wirft Gefühl  
 in sich deß, was sie vermißt,  
 Und der Mensch — der Gott — er ist!"<sup>81</sup>

Das Thema der Vergottung des Ich wird dann weiter ausgeführt: „Ich“ bin's, indem die Schöpfung punktet, „fühlt“ der Mensch die Schöpfung und Gott, so fühlt sich in ihm die Schöpfung und „erzielt“ sich Gott im Menschen. In dem Menschen als Schöpfer genießt sich die Gottheit, spiegelt und vollendet sich.

„Neu Geschöpf, wie nenn ich dich! —  
 Gott der Schöpfung, lehre mich —  
 Doch ich bin, ich bin es ja,  
 dem dies Gottesbild geschah! —  
 Ich wie Gott! Da tritt in mich  
 Plan der Schöpfung, weitet sich,  
 drängt zusammen und wird Macht!  
 endet froh und jauchzt: vollbracht!"<sup>82</sup>

In solchen äußersten Erlebnissen erwächst die neue Individualität. Ähnlich haben Cardano und Leon Battista Alberti in der Renaissance ihre Göttlichkeit empfunden, und selbst solch ein Halunke wie Cellini meinte einen Lichtschein um seinen Kopf zu sehen: Vergottung aus überströmendem Selbstgefühl.

Und wenn dann eine solche Spannung der vollständigen Erfüllung absank? Dann blieb jenes Ganze der Welt als ein Zusammenhang des Lebens zurück, in dem auch der Mensch sein Leben enthalten weiß. Goethe hat das wiederholt geschildert im „Werther“, in den großen Gedichten, im Fagment über die Natur im Tiefurter Journal. Dieses Leben kann dann die verschiedensten Gesichter haben, alliebend oder ein sich selbst verschlingendes Ungeheuer, aber es bleibt immer ein Ganzes, das dynamisch wirkt. Wie es einmal vom Erlebnis durchfühlt war und zusammengenommen in der Einheit des Erlebenden, so behält es nun auch sein Leben und seine Form, ein Ganzes zu sein, ein Ganzes, das wir nach der Analogie der eigenen Existenz verstehen, weil es im Erlebnis eine Struktur bekommt, die der des erleben-

den Ich entspricht. Nun ist aber diese Existenz im Erlebnis dieser Menschen als eine psychophysische gegeben, Sinnliches und Geistiges spielen ineinander, wirken ineinander, eines ist Ausdruck des andern. So bekommt nun auch die Natur diesen psychophysischen Charakter, den man oft mit dem Materialismus verwechselt hat, z. B. bei den alten Hylozoisten, wie man auch bei Herder und Lavater von Materialismus gesprochen hat, ganz falsch, denn ebenso wie das Geistige hier aus dem Materiellen herauswächst, ist das Materielle Gebärde des Geistigen.

Das charakteristische Buch für diese Epoche ist die große Physiognomik Lavaters, an der sie alle mitgearbeitet haben, ähnlich wie in der Renaissance die Physiognomik modern wurde. Und so wird auch die Welt verstanden, ihre Erscheinungen sind Chiffren, Zeichen und Gebärden, aus denen wir die Seele der Welt lesen. In der großen Metaphysik des 17. Jahrhunderts war die Wechselwirkung von Leib und Seele das zentrale Problem gewesen, an dem sich alle diese Systeme seit Descartes entwickelt hatten. Die Schwierigkeit lag im Begriff der Substanz und der mechanischen Kausalität. Zuletzt hatte Leibniz sein Wundergebäude der prästabilisierten Harmonie geschaffen. Jetzt heißt es einfach bei Lavater: „Wir wissen nicht was Substanz ist, die Erfahrung lehrt Wechselwirkung“<sup>63</sup>, und Herder schreibt in jenem Kapitel der *Adrastea*, aus dem wir oben schon zitierten, es gebe „das große System der Welt, in welcher Geist und Körper vereint, dieser ein Werkzeug und Ausdruck jenes, jener ein Beweger, ein darstellender Prototyp dieses ist, und sich durch jede augenblickliche Erfahrung als solchen ankündigt... Alle fühlen wir, daß das Unermeßne unsrer Seele vom Unermeßnen unsres Körpers, (und was durch ihn zu uns gehöret,) bestimmt werde, daß bei der hellsten Freiheit und Wirksamkeit wir in einer Abhängigkeit von der Welt seyn, die von unsrer Empfängniß bis zum letzten Hauch unsres Lebens währet. Uns diesem Gefühl zu entreißen, uns mit dem Namen Harmonie zu theilen, und damit in zwei Welten gesetzt zu werden, ... widerstreitet dem einfachen Gefühl jeder Erfahrung“<sup>64</sup>.

Aus diesem Erlebnis der Einheit von Mensch und Welt ergab sich der *neue Pantheismus*. Die Welt ist ein dynamisches Ganzes, ein glühendes Leben, zu verstehen nach Analogie unserer eigenen Existenz. „Ort für Ort / Sind wir im Inneren“<sup>65</sup>. „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?“<sup>66</sup> Wir lesen in der Chiffren- und Symbolsprache ihres Ausdrucks ihr Leben. Schiller formuliert das in der Philosophie des Julius so: „Die große Zusammensetzung, die wir Welt nennen, bleibt mir jetzo nur merkwürdig, weil sie vorhanden ist, mir die mannigfaltigen Äußerungen jenes Wesens symbolisch zu bezeichnen. Alles in mir und außer mir ist nur Hieroglyphe einer Kraft, die mir ähnlich ist. Die Gesetze der Natur sind die Chiffren“<sup>67</sup>. „Widerschein eines Geistes, neue Bekanntschaft mit einem mir ähnlichen Wesen. Ich bespreche mich mit dem Unendlichen durch das Instrument der Natur, durch die Weltgeschichte — ich lese die Seele des Künstlers in seinem

Apollo<sup>68</sup>. Ein neuer Begriff des Symbols kommt hier auf, dem alles Vergängliche zum Gleichnis wird.

Es ist klar, welche andere Stellung dieser neue Pantheismus dem Menschen gab, seine neue Würde. Gott und Mensch sind desselben Geschlechts. Das bleibt das entscheidende Grunderlebnis auch für die kommende Religionsphilosophie Fichtes, Schleiermachers und Hegels. Hatte der Pietismus immer wieder betont, daß die unsterbliche Seele des Menschen in allen ihren Kräften verderbt sei — mit diesem Satz fing noch die Lateinische Grammatik von Lange an, die damals die Gymnasien Norddeutschlands beherrschte. Schon Gedike, dessen Grammatik die Langesche dann ablösen sollte, hatte gemeint, es sei leichter, die Quadratur des Zirkels zu lösen, als mit solcher Theorie Pädagogik treiben zu wollen. Jetzt wurde die Verwandtschaft des Menschen mit Gott, wie in der Antike, wieder gesehen und das Ziel, wie es in den Juliusbriefen heißt, sich „Gott zu nähern“<sup>69</sup>.

Ging man bisher von dem Gedanken aus, daß Gott vollkommen sei und versuchte, sich von diesem festen Punkt aus die Welt zurechtzulegen, so geriet man in das Problem der Theodizee. Jetzt ergab sich die Aufgabe, das Leben aus dem Leben zu verstehen, wir lesen in ihm wie in uns selbst. „Durch das Leben erfahren wir am besten, was an ihm ist“<sup>70</sup>, und die Theodizee ist, wie Herbart sagte, „der Tat der Menschen überlassen“<sup>71</sup>.

Dieses unendliche Leben ist damit aber nun keinen anthropomorphen Zwecken mehr unterworfen. Die Aufklärung hatte immer mit den Endursachen gearbeitet und ließ, wie Goethe sagte, den Korkbaum wachsen, damit wir unsere Stöpsel haben<sup>72</sup>. Jetzt erlebte der Mensch in sich selber, losgelöst aus der Zweckexistenz des gewöhnlichen Daseins, ein Leben ohne rationalen Zweck nur um des Lebens willen, ein Schaffen, das nach nichts weiter verlangte, als dies Leben in höchster Steigerung zu betätigen. Und so verschwinden die Endursachen aus der Natur, die Natur ist auf Leben angelegt. Sie schafft sich unendliche Organe, in unendlichen Individuen, um unendlich zu genießen.

„Unerschöpflich bist du schön!  
Mutter Natur!  
Hundertgestaltige deine Kinder  
in Leben und Wesen und Lieb' und Freuden  
wer kann sie zählen? wer kann sie fühlen?“<sup>73</sup>

Ganz ähnlich Goethe im Aufsatz „Natur“: „Sie hat sich auseinandergesetzt, um sich selbst zu genießen. Immer läßt sie neue Genießer erwachsen, unersättlich, sich mitzuteilen“<sup>74</sup>. Und Schiller schreibt: „Im unendlichen Risse der Natur durfte keine Tätigkeit ausbleiben, kein Grad des Genusses fehlen. Keine Lücke blieb unbevölkert, wo noch irgendein Lebensgenuß Raum bot“. Gott in seiner Einsamkeit

„fühlte Mangel, darum schuf er Geister,  
sel'ge Spiegel seiner Seligkeit . . .  
aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches  
schäumt ihm die Unendlichkeit“<sup>75</sup>.

Mit andern Worten heißt das: der Sinn der Individuation, der Auseinandersetzung der Einheit in die Mannigfaltigkeit der Einzelwesen, ist so zu verstehen, daß diese Individuen eben Organe Gottes sind, in deren Genuß und Spiegelung sich der Sinn der Welt, der Sinn Gottes selbst erfüllt. Damit ist das große Schema des neuen entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus im Keim schon da, bis dann Hegel den Sinn der Weltentwicklung in der Wissenschaft findet, in der Gott zur Selbsterkenntnis kommt.

Diese Möglichkeit bekommt ihre ganze Bedeutung aber erst durch einen weiteren Zug in diesem Pantheismus, der auch in jenem Erlebniszusammenhang angelegt ist. Da er vom Menschen ausgeht, auf die Innerlichkeit der eigenen und fremden Seelen gerichtet ist und in ihren Offenbarungen in Kunst und Ethik, Geschichte und Religion ein höheres Leben weiß, so tritt von vornherein neben die Natur auch die Geschichte als Offenbarung der pantheistischen Einheit. War der Pantheismus bisher immer nur Natur-Pantheismus gewesen, in dem der Mensch verschwindet und die Geschichte bloß sinnloses Menschenwerk ist, so tritt nun die geschichtliche Welt, die Welt des Geistes, ebenbürtig neben die Natur, ja bald über die Natur, denn in ihr ist das Geistige erst ganz sichtbar. Schon Schiller nannte in jenem Zitat die Weltgeschichte neben der Natur. Was das bedeutet, ist klar: jetzt erst war ein wirklicher Gehalt für Gott gefunden: Geist! Die Voraussetzung war aber auch hier, daß man die bisherigen Versuche, Endursachen in der Geschichte zu finden, fallen ließ. In Herders Ideen heißt es: „Geschichte ist die Wissenschaft dessen was da ist, nicht dessen was nach geheimen Absichten des Schicksals etwa wohl seyn könnte“<sup>76</sup>. Auch der Mensch, wie Kristall, Pflanze und Tier, ist ein Leben, da, um gemäß der Proportion seiner Kräfte das Universum in sich zu verarbeiten und zu genießen. Und selbst dem Christentum gegenüber bleibt er konsequent: „Die Philosophie der Endzwecke hat der Naturgeschichte keinen Vortheil gebracht; sondern ihre Liebhaber vielmehr statt der Untersuchung mit scheinbarem Wahn befriedigt; wieviel mehr die tausendzweckige, in einandergreifende Menschengeschichte!“<sup>77</sup>

## B. Die Auswirkung in den einzelnen Kultursystemen

### 1. Die Gesellschaft

Wir haben uns nun klarzumachen, wie diese neue Lebensstellung sich in den einzelnen Kultursystemen durchsetzt. Zunächst gegenüber der äußeren Organisation der Gesellschaft. Es ist klar, daß mit dem Lebensideal der Vergangenheit auch die äußeren Formen fallen mußten, in denen es sich realisiert hatte. Das bürgerliche Leben wird empfunden als überall getrennt und zerrissen, in Gegensätze gespalten, die vor dem natürlichen Gefühl keinen Bestand haben und die den positiven Sinn des Lebens, der Einheit und Zusammenklang ist, nicht zur Auswirkung kommen lassen. Alle Konventionen werden diesem Leben gegenüber flüssig. Schon Lessing sagt einmal: „Die bürgerliche Gesellschaft . . . kann die Menschen nicht vereinigen, ohne sie zu trennen; nicht trennen, ohne Klüfte zwischen ihnen zu befestigen, ohne Scheidemauern durch sie hin zu ziehen“<sup>1</sup>. Die neue Lebensverfassung, die in der Einheit alles Lebens wurzelt, kann diese Schranken, die nicht aus ihr selber stammen, nicht anerkennen. So entstehen die Rufe nach Natur, Menschsein, Ursprünglichkeit und Freiheit. In den „Räubern“ heißt es: Sie „verrammeln sich die gesunde Natur mit abgeschmackten Konventionen, . . . und meinen Willen schnüren (sie) in Gesetze . . . Das Gesetz hat noch keinen großen Mann gebildet, aber die Freiheit brütet Kolosse und Extremitäten aus“<sup>2</sup>. Jacobi spricht von der „erlogenen Existenz“, die aus der Konvention lebt<sup>3</sup>. Das höhere Menschentum tritt aus dem Kreise der bürgerlichen Welt. „Rückkehr zur Natur“ meint: in unseren Kulturverhältnissen wieder die ganze Freiheit des Erlebens zur Erscheinung kommen zu lassen und ihre Folgen anzuerkennen, alle Schranken, die das einfache Strömen dieses Erlebens hindern, beseitigen, „was die Mode streng geteilt“. Und das reicht nun von Kleidung und Benehmen bis zum Verhältnis der Geschlechter, der Stände und Konfessionen. Hermes' „Sophiens Reise von Memel nach Sachsen“ und Thümmels „Wilhelmine“, die Schriften von Knigge und Garve über die Theorie der Geselligkeit geben ein gutes Bild des vorhandenen Zustandes. Der Schillerkragen mit dem offenen Hals, das Abwerfen der Perücke mit dem freien Wachsen der Haare, wie es Salzmann schildert bei seiner Abreise nach Dessau, das Nacktbaden Goethes mit seinen Freunden auf der Schweizer Reise sind charakteristische Zeichen der neuen Haltung. Das Erlebnis der Liebe und ihr Recht gegenüber den bürgerlichen Satzungen wird ein immer wiederkehrender Gegenstand der Dichtung: die Magdalenenfigur, der viel vergeben wird, weil sie viel geliebt hat. „Wer hebt den ersten Stein . . . Gegen das Mädchen“, ruft Werther, „das in einer wonnevollen Stunde sich in den unaufhaltsamen Freuden der Liebe verliert?“<sup>4</sup> Auch für das Verhältnis der Stände gibt der Werther bezeichnende Erlebnisse. Wie er beim Grafen hinausgehen muß, weil die vornehme Ge-

sellschaft nicht bleibt, wenn ein Bürgerlicher da ist, und dagegen sein Verkehr mit den einfachen Menschen, sein Helfen beim Wasserkrugheben, ähnlich wie Allwill den Wagen aus dem Schmutz hebt. Die leidenschaftlichste Kampfschrift für das Recht der Liebe gegenüber der ständischen Trennung ist „Kabale und Liebe“. „Wir wollen sehen, ob die Mode oder die Menschheit auf dem Platze bleiben wird“<sup>5</sup>. Oder Luise spricht von der Zeit nach dem Tode: „wenn die Schranken des Unterschieds einstürzen — wenn von uns abspringen all die verhaßten Hülsen des Standes — Menschen nur Menschen sind — ... wenn Gott kommt, und die Herzen im Preise steigen“<sup>6</sup>.

Auch das wird gesehen, daß der Zwang der Berufsverhältnisse die Menschen mit ihrer Arbeitsteilung und der daraus fließenden einseitigen Entwicklung der Kräfte verarmt. Der Mensch soll ein Ganzes sein, keine Kraft in ihm ungenutzt ruhen. Gegenüber dem bürgerlichen Berufsleben in seiner Differenzierung (Garve!) soll der Mensch sich allseitig harmonisch entfalten. Das läßt ihn am liebsten wie Werther oder später Wilhelm v. Humboldt auf jede äußere Aktivität verzichten. Von hier aus wird sich die neue Bildungstheorie des „Wilhelm Meister“ oder von Schillers „Ästhetischer Erziehung“ ergeben.

Gegenüber den Gegensätzen der Konfessionen dichtete schon Lessing seinen „Nathan“: Der Kern des Menschen ist in Verfassungen, Ländern und Religionen gleich. „Ich weiß, wie gute Menschen denken; weiß, daß alle Länder gute Menschen tragen. / Mit Unterschied, doch hoffentlich? / Ja wohl; An Farb', an Kleidung, an Gestalt verschieden“<sup>7</sup>. Und ein andermal: „Begnügt Euch doch ein Mensch zu sein!“<sup>8</sup> Schiller preist Rousseau, der „aus Christen Menschen wirbt“<sup>9</sup>. *Menschsein*, das wird der tiefste Ausdruck für das neue Ideal. Zunächst will man zurückgehen auf die elementaren Beziehungen, die allen Menschen ewig gemeinsam sind, wie es die Beziehungen von Naturwesen sind. Dies elementare Verhältnis zum Lebendigen und seine Freiheit gegenüber der Konvention wird natürlich am stärksten und sichersten der Natur selber gegenüber erlebt und genossen. Da kann sich der Mensch geben, wie er ist. Darum zeigt sich die neue Haltung zuerst als ein neues Naturgefühl. Diese Seite ist es, die besonders unter Rousseaus Einfluß stand: der Rückgang von jeder Verbildung und Unnatur auf den elementaren Menschen als den wahren Menschen. Wo das Wort Humanität neu aufgeht, bedeutet es immer einen Kampf gegen eine Verfestigung oder Vereinseitigung und einen Rückzug aus jeder Objektivität des Lebens auf die ursprünglichen Kräfte. Man soll „die Kraft des Ursprungs wieder in sich selbst empfinden“<sup>10</sup>, wie Jacobi einmal sagt. Und da das Kind und der Wilde und die Frau diesen elementaren Menschen am sichtbarsten zeigen, so bekommen sie eine ganz neue Wertschätzung.

Rousseau hatte die Frage nach dem Wert der Kultur mit nein beantwortet und eine Rückkehr gepredigt. Er hatte mit allen Farben seiner Phan-

tasie das Glück der Wilden gepriesen, er hatte aber auch gewußt und es ausgesprochen, daß dieser ursprüngliche Mensch, dieser Naturmensch vor der Kultur als Ideal, wie sein Urvertrag, nur eine Fiktion zum Zweck der Kritik des Bestehenden sei. Es handelte sich am Ende auch bei ihm nicht darum, wieder in die Wälder zu laufen, sondern innerhalb der Kultur den ursprünglichen Menschen wieder wirksam werden zu lassen und eine neue Kultur, die auf den elementaren Kräften des Menschen gegründet ist, aufwachsen zu lassen. Seine Bücher stellten dieses neue, doch sehr kultivierte Leben nicht bloß theoretisch, sondern anschaulich dar.

Die stillschweigende Voraussetzung dieses Standpunktes war, daß die Natur des Menschen von Grund aus gut ist, daß die irrationalen Kräfte in ihr, wo sie sich frei auswirken können, sich harmonisch in die Einheit des Lebens einfügen. Dieser Optimismus und dieses Vertrauen ist damals nicht bloß Rousseaus Eigentum, auch Shaftesbury und Young haben sie, und sie sind eben die selbstverständliche Voraussetzung dieses Standpunktes, der alles von der Hingabe an die Einheit aller Kräfte erwartet und das Leben nur in der Einheit aller Kräfte genießt. Herder, Jacobi, Schiller, Hölderlin, der junge Hegel denken genauso.

Aber dieser ursprüngliche Mensch ist nun doch eine Abstraktion. Das Wesen des Menschen, seine Humanität ist nicht dadurch allein zu entdecken, daß man die elementaren Züge in ihm aufsucht. Der elementare Mensch ist immer nur ein negatives Ideal, bedeutet ein Sichzurückziehen aus abgelebten Formen und ist insofern von immer wiederkehrender Bedeutung, aber das positive Wesen des Menschen, das Ideal seiner Erfüllung erschöpft kein psychologischer Befund. Das Ideal des ursprünglichen Menschen wies positiv hin auf eine neue Wertung unserer Sinnlichkeit und unseres Trieblebens und abstrahierte von ihnen ein formales Ideal von Stärke, Macht, Kraft, Intensität des Erlebens und Wirkens, das durchaus gültig ist. Aber jedes Erleben und jedes Wirken hat noch eine *Inhaltsseite*, die von ihm nur in der Abstraktion zu trennen ist. Das Wesen des Menschen erfüllt sich nicht bloß damit, daß er erlebt und daß er stark erlebt, sondern auch damit, was er erlebt, was er schafft. Das Ideal dieser Humanität aber ist immer *historisch*, ist nicht durch Rückgang zu finden, sondern durch ein Vorwärtsgen und steht nicht am Anfang, sondern am Ende der Entwicklung. Und so sagt denn bald Schiller von Rousseau: „Seine leidenschaftliche Empfindlichkeit ist schuld, daß er die Menschheit, um nur des Streits in derselben recht bald los zu werden, lieber zu der geistlosen Einförmigkeit des ersten Standes zurückgeführt, als jenen Streit in der geistreichen Harmonie einer völlig durchgeführten Bildung geendigt sehen, daß er die Kunst lieber gar nicht anfangen lassen, als ihre Vollendung erwarten will, kurz, daß er das Ziel lieber niedriger steckt und das Ideal herabsetzt, um es nur desto schneller, um es nur desto sicherer zu erreichen“<sup>11</sup>. An die

Stelle des Urmenschlichen tritt bei unseren Klassikern das Allgemein-Menschliche, an die Stelle des Ursprünglichen die Totalität, etwas was nicht vor aller Geschichte liegt, sondern über aller Geschichte und in das die Geschichte mit eingeht.

Die Bedingung für diesen Fortgang über die Stellung Rousseaus bei uns war aber, daß man hier für das Verständnis der Voraussetzung einer neuen Kunst von der Analyse ihrer geschichtlichen Erscheinung ausging und nicht bei dem abstrakten Urmenschen stehenblieb. Winkelmann begann mit seiner Rückwendung nach Griechenland, die nicht Nachahmung der Natur, sondern Nachahmung der Griechen forderte. „Der einzige Weg für uns, groß, ja wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten“, sagte er paradox<sup>12</sup>. Hamann wies auf die Bibel und den Orient, Möser auf die alte deutsche Verfassung, und Herder erweiterte die Betrachtung zu einer universalhistorischen. Die Einsicht war, daß jede geistige Erscheinung verschieden ist und diese Verschiedenheit bedingt ist durch die historische Stelle, ihr Milieu und ihre Zeitstufe. Jeder Begriff ist nicht aus irgendwelchen natürlichen, d. h. unhistorischen Verhältnissen ableitbar, sondern entstanden unter ganz bestimmten lokalen, zeitlichen Bedingungen und hat nur hier seine Wahrheit. Das gilt auch für die eigene neue Produktion und für die eigene Erziehung. Herders „Von deutscher Art und Kunst“ wird das noch unklare Programm dieser nationalen Produktion. Indem nun aber die Voraussetzung Rousseaus gültig bleibt, daß die Entwicklung die ursprüngliche Einheit aufgelöst hat und eine Rückkehr zu ihr doch aus historischen Gründen nicht möglich ist, so liegt die neue Totalität als Ideal am Ende der Entwicklung, in ihr schließt sich die Summe alles Lebens mit allen in ihm geschaffenen Werten zusammen. Die damit entstehende Entwicklungslehre mit ihrer Antinomie wird uns später noch ausführlich beschäftigen.

So tritt die *Revolution* also bei uns auch in Deutschland ein, aber es ist nun ganz entscheidend, daß sie sich hier nicht politisch entwickelt, sich im staatlichen Leben zunächst nicht geltend macht und erst nach 1806 durch die Revolution von oben, die Stein-Hardenbergische Gesetzgebung — die Entwicklung der selbsttätigen nationalen Kräfte — sich politisch auswirkte, aber eine ganz andere Wendung bekam. Im Sturm und Drang setzte sich nichts davon in die Tat um, und Frau von Staël konnte sich nicht genug darüber verwundern, wie alle diese Menschen, die geistig so hoch standen und von der Würde des Menschen durchdrungen waren, vor dem Staat und der Aristokratie dienerten. In der Poesie haben wir zwar „Emilia Galotti“, die „Räuber“, „Kabale und Liebe“, den „Hofmeister“ von Lenz, aber selbst bei Schiller geht diese Wendung nach innen vor sich. Diese ganze revolutionäre Umwendung vollzieht sich bei uns innerlich und hat von Beginn an den positiven Kern des Aufbaus einer neuen geistigen Welt. Die Parallele dieser deutschen Revolution mit der französischen ist immer emp-



funden worden. So sagt Jean Paul einmal: „Es war eine geistige Revolution und größere als die politische“<sup>13</sup>, und Hegel schreibt in der Geschichte der Philosophie, wie er an seine Zeit kommt, bei uns sei „die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen . . . als Gedanke, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgestürmt“<sup>14</sup>. Schlegel sprach von den drei großen Tendenzen der Zeit, der Kantischen Philosophie, Goethes Wilhelm Meister und der Französischen Revolution.

Diese geistige Welt behält dafür aber nun immer den Gegensatz gegen eine vorhandene Wirklichkeit. Die Spannung zwischen Ideal und Leben bleibt ein Zug in der Struktur aller dieser Männer bis zu Hegel. Klinger hat einmal geschrieben, es sei ihm bei allen seinen Schreibereien um nichts anderes zu tun, als in einer vorgestellten Welt zu leben, wenn er es nicht tätig in der wirklichen könne, und ganz ähnliche Worte haben ja Goethe und Schiller und Hölderlin für ihre Flucht in die Antike gebraucht. Die Helden unserer Dichtung sind denn auch Helden des Worts und des Gedankens, nicht der Tat: Nathan, Posa, Faust.

Die Theorie dieses Verhaltens zur politischen Revolution hat ja dann Schiller in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung gegeben; sie waren ein tief ernster, bewußter Versuch der Überwindung der äußeren Revolution durch die Arbeit am Ideal der inneren Bildung. Und die eigentliche Staatstheorie dieser negativen Staatsauffassung entwickelte Wilhelm v. Humboldt in seinem Buch „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“, das die Freiheit des Individuums und seiner Bildung sichern sollte. In dieser ganzen denkwürdigen, nach innen gerichteten Arbeit trennt sich damals Deutschland in seiner Entwicklung von den anderen Staaten und schafft die ihm eigene Welt seines Idealismus, werden wir das Volk der Dichter und Denker. Das revolutionäre Moment des Ideals der Einheit des Lebens, in der alle Gegensätze aufgehoben sind, macht sich dann erst wieder geltend in den Jugendarbeiten von Marx und Engels und ihrem Glauben an eine klassenlose Gesellschaft. Aber es bleibt deutsch, wie Richard Wagner es einmal gegenüber allen möglichen Reformversuchen ausspricht: „Unsere Aufgabe aber ist für die ethische Seele der Zukunft zu sorgen“<sup>15</sup>, anders ausgedrückt: ein wahrhaftiges Leben ist die Funktion einer wahrhaftigen Gesinnung, die höhere Gesinnung bringt auch eine richtige soziale Gestaltung, wie ein guter Baum seine guten Früchte.

## 2. Die Kunst

Die Kunst hatte nach der Struktur der Zeit die führende Aufgabe. Das wird am deutlichsten aus Schillers bekanntem Wort, daß am Ende der Dichter allein der wahre Mensch sei. Die Verfassung solcher Perioden hat stets eine große künstlerische Bewegung zur Folge, im Altertum wie in der

Renaissance. Das kommt, daß, weil ihr Ideal keine philosophische Einsicht, sondern zunächst eine neue Lebensform ist, sie sich in Lehrsätzen nicht darzustellen vermag, zumal wenn sie sich im Gegensatz gegen die Reflexion und begriffliche Demonstration entwickelt. So drängt sie von selbst nach einer künstlerischen Aussprache. Auch in der Renaissance gaben doch erst die Bilder eine volle Anschauung von der Menschengröße, die freie große Gebärde dieser mächtigen Existenz. Jetzt mußte die Dichtung diese Funktion übernehmen, nur in ihr vermochte sich die neue Inhaltlichkeit einer geistigen Welt und eines gesteigerten höheren Lebens ganz darzustellen. Schon Rousseau gibt so Romane statt Lehrbücher, die „Neue Héloïse“ und den „Emil“, der doch auch in die poetische Darstellung einer Existenz ausgeht. Wir sehen das neue Leben, erfahren die großen Gefühle und reden nicht bloß davon. Lessings Vollendung des „Anti-Goeze“ war der „Nathan“. Was dort Streit und Beweis, Überredung und Polemik war, das existierte hier wirklich und ergriff unmittelbar mit dem reinen Ernst seiner Erscheinung. Aber über diese Vollendung hinaus, die das Kunstwerk stets dem Leben gegenüber hat, hatte die Dichtung in unserer Epoche noch eine ganz andere Funktion, sie gab überhaupt erst die Möglichkeit, das neue Erleben wirklich zu realisieren und zu entfalten. Die Befreiung des Lebens, die in der Wirklichkeit so langsam ging, war hier mit einem Schlage da. Die Dichtung war die Mutterwiege gleichsam für das neue Gefühl. Es ist rührend zu sehen, wie diese moralisch noch so gehaltenen Männer zunächst in der Lehrdichtung beginnen. An den großen Stoffen der Gedankenwelt, Theodizee, Unendlichkeit, Tod und Unsterblichkeit haben sie den Halt, der ihnen gestattet, ihr Herz zu offenbaren. Dieser ganze irrationale Grund der Gefühle wird aufgewühlt, aber immer vermittelt durch die gedankliche Beziehung auf jene großen Themen. Dann kam Klopstock. Noch immer gab der Ernst des Stoffs seines Epos ihm seine Stellung, vor allem auch vor sich selbst; in seinem Rahmen aber vermochte sich das neue religiöse Gefühl zu einem ganz neuen Reichtum zu entwickeln, und in seinen Oden, die auch noch immer irgendwie lehrhaft gebunden sind, strömte doch ein ganz unerhörtes Gefühlsleben, das von keinem Verstandeszwang mehr zurückgedämmt wird.

Dann kam die *Anakreontik*, in der nicht mehr metaphysisch gelacht und geküßt, nicht mehr in logischen Schlüssen geliebt wird, wie Uz einmal sagt. Dann vor allem Lessing! Wenn sein Aridäus im „Philotas“ ruft: „Ich bin ein Mensch, und weine und lache gern“<sup>16</sup>, so war die neue Haltung da aufs knappste ausgesprochen! Bei ihm wird nun die Poesie entsprechend der neuen Auffassung ganz auf sich gestellt: Dichtung ist Handlung, Bewegung der Leidenschaften. Der Zweck des Dramas vor allem die Erregung der Affekte. Aus der Bewegung der Leidenschaften im Drama geht der vollendete Charakter hervor. Dann *Sturm und Drang*: die neue Lyrik läßt das subjektivste Erleben wirklich werden, im Drama soll die Totalität des Cha-

rakters sich ganz ausleben. Lenz in seinen Anmerkungen zum Theater drückt das einmal in interessanter Weise aus: „Die Griechen wollten merkwürdige Begebenheiten auf die Nachwelt bringen, bei uns ist die Dichtung das Mittel, Charaktere und Leidenschaften lebendig zu machen. Der Held allein ist der Schlüssel zu seinem Schicksal. Was sollen uns nun da, abgesehen von den anderen Einheiten, auch selbst die Einheit der Handlung, wo die handelnde Person *bon gré, mal gré* in die gegebene Fabel hineinpassen muß. Wir wollen eine Totalität, nicht die kahle Einheit einer abgerissenen Handlung. Das Schauspiel ist uns eine Reihe von Handlungen, die in ein großes Ganzes zusammenfließen, das nicht mehr und nicht minder ausmacht als die Hauptperson. Den Menschen eben wollen wir sehen“<sup>17</sup>. Dieser Satz gibt eine klare Formulierung des Dramas des neuen Lebensideals: „Götz“ und „Faust“. Das erlebende Ich, das alle Situationen, alle Genüsse, den ganzen Abgrund des Lebens auskostet — das war die Form, in der jene Menschen zu Ende erlebten.

Der Naturalismus dieser Jugenddramen ist Naturalismus nur insofern, als er die Sinnlichkeit austoben läßt, in Wahrheit hat er mit dem wirklichen Leben nichts zu tun, er zeigt ein Leben, das nur in dieser Dichtung existiert und wenn man es auf das wirkliche Leben beziehen will, das so sein möchte wie das Dargestellte. Die Folge dieses ideellen Austobens war das Scheitern einer ganzen Reihe junger Menschen, deren typisches Erlebnis eben das ist, daß ihr in dieser Dichtung, in diesen fiktiven, nur ideell erfahrenen Erlebnissen aufgewühltes Innenleben der Wirklichkeit gegenüber taub blieb. „Gib mir mehr wirkliche Schmerzen“<sup>18</sup>, schreibt Lenz einmal an Lavater. Und sogar Goethe schreibt einmal: „Wird mein Herz endlich einmal in ergreifendem, wahren Genuß und Leiden, die Seeligkeit die Menschen gegönnt ward, empfinden, und nicht immer auf den Wogen der Einbildungskraft und überspannten Sinnlichkeit Himmel auf und Höllen abgetrieben werden“<sup>19</sup>. Sobald dieser Erlebnisstandpunkt sich reinigte, die Innerlichkeit sich vollkommener ausarbeitete, so ging die Dichtung ganz von selber in eine reinere Form über, bekam *Stil und feste Linie*. Und zwar ist die Arbeit an der Form nicht trennbar von der sittlichen Entwicklung. Dann hatte sie an der errungenen Bildung eine reale Unterlage. In diesem Sinne wurde Goethe sich am Ende selber das größte Kunstwerk und sah Schiller in dem Kunstwerk nur den symbolischen Ausdruck für die schöne Seele.

Goethe und Schiller haben genau gewußt, daß ihre Dichtung eine ganz andere hätte sein können, wenn sie eine andere Wirklichkeit um sich gehabt hätten. Sie mußten alles aus sich selber nehmen, und um das zu können, vor allem sich selber entwickeln. Darum wird die Persönlichkeit des Dichters und der Reichtum und die Reinheit seiner inneren Welt so entscheidend für den Wert seiner Werke — ein Maßstab, den Schiller grausam genug bei Bürger anwendete. Der äußeren Wirklichkeit gegenüber gab es nur das eine

Mittel, sie zu poetisieren, wie Merck von Goethe sagte. Das tat der „Wilhelm Meister“ und wurde darum die Bibel der Romantik. Diese Dichtung ist im tiefsten antinaturalistisch und arbeitet im Gegensatz gegen die Wirklichkeit. Sie ist Bildungsdichtung, keine Nationalpoesie, keine Konzentration eines großen Volkslebens, sondern einsame Schöpfung weniger. Das Volk gab ihnen nichts, sondern entwickelte sich an diesen Dichtern.

### 3. Die Ästhetik

Wir fragen nun, wie werden sich von diesem Erlebnisstandpunkt aus die einzelnen Seiten des geistigen Lebens neu begründen. Ich stelle die Ästhetik an den Beginn, weil der ganze Standpunkt sich ja gewissermaßen von der Kunst her entwickelt. Die Kunst geht häufig in solchen Fällen voran, wo es sich um das Zerbrechen der alten Formen und das Eröffnen eines neuen Lebens handelt. Die neue Stilbildung, Zusammenfassung, Straffung und Systematisierung erfolgt dann meist in anderen Bereichen des Lebens.

Was im Erkennen der Begriff war, das ist in Kunst und Sittlichkeit die Regel und das Muster (Goethe, Annalen). Die neue Ästhetik und Ethik wenden sich vor allem gegen die Regel als gegen das, was in der Aufklärung der vernünftige Mensch als das Leitende in Schaffen und Handeln angenommen hatte. In der Regel hatte man das Leben bezwungen geglaubt, vor allem hatte man die Ziele des Handelns in vernünftigen Begriffen zu besitzen gemeint. Jetzt heißt es: die schaffenden Kräfte jeder Art kommen *aus irrationalen Gründen*. Alle großen Kunstwerke der Vergangenheit, Shakespeares Dramen oder das Münster Erwin von Steinbachs sind der Aufklärung nach regellos, aber sie wirken ungeheuer und groß, alle großen Taten sind nicht nach den Begriffen des vernünftigen Mannes geschehen, aber sie haben die Welt verändert. Wo nach Verstandesregeln geschaffen oder nach moralischen Regeln gehandelt wird, müssen Phantasie, Gefühl und Leidenschaften schweigen, in denen doch die Herrlichkeiten der Kunst so gut wie die schöpferische sittliche Tat erwachsen. Denn auch die heroische Leistung wurzelt in Leidenschaft. Das hat Herder in dem Büchlein „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ zuerst ausgesprochen, und Schelling und vor allem dann Hegel in seiner Geschichtsphilosophie halten das fest. Der Verstand leitet seine Regel entweder von einem abstrakten Ideal ab, da ist er außer dem Leben, oder er abstrahiert sie von den Taten vergangener Genies, da gilt sie immer nur für die Vergangenheit, und die Fülle des Lebens wird durch sie nicht getroffen, denn das Genie ist immer individuell und neu. Der Verstand ist dem Genie gegenüber immer etwas Nachträgliches, er systematisiert die individuelle Regel seines Schaffens, macht seine individuelle Tat zum allgemeinen Gesetz. Das ist gut für die, die nicht aus sich selber zu leben vermögen, aber es darf

die ewig neue Tat des Genies in Kunst und im Handeln nicht hindern. Goethe in den Annalen 1769—75: „es entsteht ein leidenschaftlicher Widerwille gegen mißleitende, beschränkte Theorien; man widersetzt sich dem Anpreisen falscher Muster“<sup>20</sup>. In dem Aufsatz „Zum Schakespears Tag“ schreibt er: „Ich zweifelte keinen Augenblick dem regelmässigen Theater zu entsagen. Es schien mir die Einheit des Orts so kerkermäßig ängstlich, die Einheiten der Handlung und der Zeit lästige Fesseln unsrer Einbildungskraft. Ich sprang in die freye Lufft, und fühlte erst, dass ich Hände und Füße hatte. Und ietzo, da ich sahe, wieviel Unrecht mir die Herrn der Regeln in ihrem Loch angethan haben, wie viel freye Seelen noch drinne sich krümmen, so wäre mir mein Herz geborsten, wenn ich ihnen nicht Fehde angekündigt hätte, und nicht täglich suchte, ihre Türne zusammen zu schlagen“<sup>21</sup>. Und in den Annalen: „unbedingtes Bestreben, alle Begrenzungen zu durchbrechen“<sup>22</sup>. Im Werther heißt es: „Man kann zum Vortheile der Regeln viel sagen, ungefähr was man zum Lobe der bürgerlichen Gesellschaft sagen kann.“ Es wird aber auch „alle Regel, man rede, was man wolle, das wahre Gefühl von Natur und den wahren Ausdruck derselben zerstören! Sagst du, das ist zu hart! Sie schränkt nur ein, beschneidet die geilen Reben usw. — Guter Freund, soll ich Dir ein Gleichnis geben? Es ist damit wie mit der Liebe. Ein junges Herz hängt ganz an einem Mädchen, . . . Und da käme ein Philister, ein Mann, der in einem öffentlichen Amte steht, und sagte zu ihm: Feiner junger Herr! Lieben ist menschlich, nur müßt ihr menschlich lieben! Theilet eure Stunden ein, die einen zur Arbeit, und die Erholungsstunden widmet eurem Mädchen. . . . — Folgt der Mensch, so gibt's einen brauchbaren jungen Menschen, und ich will selbst jedem Fürsten raten, ihn in ein Kollegium zu setzen; nur mit seiner Liebe ist's am Ende, und wenn er ein Künstler ist, mit seiner Kunst“<sup>23</sup>. Statt dessen fordert er: Ausbruch des „Stroms des Genies“, der „so selten in hohen Fluten hereinbraust, und eure staunende Seele erschüttert“, nicht kanalisiert<sup>24</sup>.

Dieselbe Wendung wie gegen Regel und Muster nimmt man auch gegen die zweite Form der reflexiven Begründung, die Analyse, die das Gefallen zergliedert und die Schönheit in Einzelschönheiten zerlegt. Als das Organ des Gefallens galt der Geschmack. Jetzt heißt es: „Dem Geschmäcker bleibt es ewig fremd“<sup>25</sup>. „Auf meine Herren! trompeten Sie mir alle edle Seelen, aus dem Elysium, des sogenanntn guten Geschmacks, wo sie schlaftrunken, in langweiliger Dämmerung halb sind, halb nicht sind“<sup>26</sup>. „Gefällt! Das Wort hasse ich auf den Tod . . . Neulich fragte mich einer, wie mir Ossian gefiele!“<sup>27</sup> „Zergliederer deiner Freuden“<sup>28</sup>. Das Kunstwerk ist „nicht zusammengetragen und geflickt“<sup>29</sup>.

Soll es noch eine Theorie der Kunst geben, so muß sie nur dem natürlichen Feuer des Künstlers Luft machen. „Denn“, so sagt Goethe in der großen Rezension von Sulzers Ästhetik, „um den Künstler allein ist es zu

tun, daß der keine Seligkeit des Lebens fühlt als in seiner Kunst, daß, in sein Instrument versunken, er mit allen seinen Empfindungen und Kräften da lebt. Am gaffenden Publikum, ob das, wenn's ausgegafft hat, sich Rechenschaft geben kann, warum es gaffte, oder nicht, was liegt an dem?"<sup>30</sup> So verlangt er, daß die Künstler ihre Schaffenserlebnisse erzählen sollen, damit allmählich eine lebendige Theorie gesammelt werden wird, die vielleicht dem Genie nützt und dem Liebhaber Freude und Mut macht. Von der Kunst als Technik ist selbstverständlich auf diesem Standpunkt keine Rede: die unmittelbare Aussprache des Erlebens ist alles, der leidenschaftliche Expressionismus einer nach der geistigen Welt suchenden Jugend. Im Götz heißt es: „So fühl ich denn . . ., was den Dichter macht, ein volles, ganz von einer Empfindung volles Herz“<sup>31</sup>, und über Erwin von Steinbach: „ . . . laßt diese Bildnerei aus den willkürlichsten Formen bestehen, sie wird ohne Gestaltsverhältnis zusammenstimmen, denn Eine Empfindung schuf sie zum charakteristischen Ganzen“<sup>32</sup>. Wenn die Kunst „aus inniger, einiger, eigner, selbständiger Empfindung um sich wirkt, unkümmert, ja unwissend alles Fremden“, da ist sie „ganz und lebendig!“<sup>33</sup> Also ein Kunstwerk ist immer da, wo ein möglichst starkes Lebensgefühl den ganzen Gehalt des Erlebens mit aller Kraft und allem Reichtum von innen heraus entfaltet und zu einer individuellen Gestalt herausstellt. Das ist eigentlich nichts anderes als das neue Lebensideal.

Die erste Bedingung des Genusses aber ist, daß man sich das offene Herz für den Eindruck, der auch so nicht zergliedert wird, in seiner dunklen Gewalt als *Ganzes* bewahrt. Wie der Künstler in seinem Werk mit allen seinen Kräften lebt, so ist auch die Bedingung jedes Verstehens, daß man sich mit allen seinen Kräften, mit seiner ganzen Existenz in es „einfühlt“. Das Wort stammt von Herder, die Theorie ist aber der ganzen Generation gemein — daß man im Kunstwerk lebt, im Erlebnis das Kunstwerk ist. „Du bist ich, bist mehr als ich, ich bin dein . . . In dir versunken fühl ich mich seelig an allen Sinnen trunken“<sup>34</sup>.

Sieht man zu, welche Eigenschaften dem *Genie* zugeschrieben werden, so lassen sie sich aus dem Erlebnisstandpunkt selber ableiten: Kraft des Erlebens, d. h. stärkstes glühendes Innenleben und eine unendliche Rezeptivität, die den ganzen Reichtum der Welt in sich aufnimmt, und weiter die Fähigkeit, das mit dem Stempel der Individualität herauszustellen, mitzuteilen. Die Aufgabe, das Genie und sein Schaffen zu analysieren, wird nach kurzem Versuchen, wie wir schon sahen, abgewiesen. Lavater rhapsodiert in seiner Physiognomik: „Wer bemerkt, wahrnimmt, schaut, empfindet, denkt, spricht, handelt, bildet, dichtet, singt, schafft, vergleicht, sondert, vereinigt, folgert, ahnet, gibt, nimmt, als wenn es ihm ein Genius, ein unsichtbares Wesen höherer Art, diktirt oder angegeben hätte, der hat Genie, als wenn er selbst ein Wesen höherer Art wäre, ist Genie . . . Wo Wirkung, Kraft, That, Gedanke, Empfindung ist, die von Menschen nicht gelernt und

nicht gelehrt werden kann, da ist Genie, Genie, das allererkennbarste und unbeschreiblichste Ding, fühlbar, wo es ist, und unaussprechlich, wie die Liebe<sup>35</sup> usw. „Genie vereinigt, was Niemand vereinigen, trennt, was Niemand trennen kann; sieht und hört und fühlt, und gibt und nimmt auf eine Weise, deren Unnachahmlichkeit jeder Andere sogleich innerlich anerkennen muß . . . aller Genies Wesen und Natur ist Uebernatur, Ueberkunst, Uebergelehrsamkeit, Uebertalent, Selbstleben“<sup>36</sup>. Und ähnlich heißt es in der Charakteristik des Dichters: „Liebe! Liebe! Liebe! ist die Seele des Genies“<sup>37</sup>. Also: Eigenste, stärkste Kraft (Selbstleben) und Aufnahme des Allebens in der Liebe, verbunden in einer Einheit, die übermenschlich ist, aber im tiefsten individuell bleibt: wo sich das für andere darstellt, sich dieser Gehalt fühlbar macht, ist Kunst.

Man wird sofort fragen, wo bleibt die *Form* und wo ihr Kriterium? Da der Standpunkt des Genießers und die Kritik des Geschmacks verachtet wird, so gibt es von da aus kein Kriterium weiter als das Gefühl. „Wenn ihrs nicht fühlt, ihr werdet nicht erjagen“<sup>38</sup>. „Was ist in der Welt schicklicher als das Gefühlte?“<sup>39</sup> Aber der Schaffende hat die Angst um die Form. Wie stehen diese Menschen zu der Frage nach der Form? Zunächst natürlich feindlich. Der Gehalt ist im Beginn alles, ihn will man vor allem heraus-schütten. Der Stil aller Schriften in der Zeit ist dafür ja bezeichnend, ob es nun Hamanns „Heuschreckenstil“ oder Lavaters „Diarrhöestil“ ist — beide Ausdrücke stammen von Hamann — oder Herders zügelloses Überströmen oder das Gebrause von Goethe und Lenz. Goethe erzählt in „Dichtung und Wahrheit“, wie ihm damals die Grundmeinung aufging: daß es bei allem auf das Innere, den Sinn, die Richtung ankomme; hier liege das Ursprüngliche, Göttliche, Wirksame, Unantastbare, Unverwüstliche, das innere Urwesen des geistigen Werkes. Alles übrige sei nur Körper des geistigen Werks. Der reine, vollkommene Gehalt sei das erste, über das uns ein blendendes Äußere oft nur täusche. Er war damals bereit, ein Gedicht in Prosa aufzulösen, das schien ihm das eigentliche Kunstwerk nicht zu zerstören, denn das sei eben auch dann noch da im Gehalt. Man will vor allem die Originalität des Erlebnisses ganz lassen in seiner vollen Kraft und mit allen seinen Nuancen, nirgends verzichten zugunsten irgendeines Stilprinzips. Der ästhetische Wert liegt in der *Intensität des Erlebens* und in dem *starken wahrhaftigen Ausdruck*. „Ich hasse das schöne Runde“<sup>40</sup>, sagt Herder einmal, weil es eben die Wirklichkeit verfälscht. Und Goethe meint: „Jede Form, auch die gefühlteste, hat etwas Unwahres“<sup>41</sup>. „Es ist endlich einmal Zeit, daß man aufgehöret hat, über die Form dramatischer Stücke zu reden, über ihre Länge und Kürze, ihre Einheiten . . . und wie das Zeug alles hieß. Auch geht unser Verfasser ziemlich stracks auf den Inhalt los, der sich sonst so von selbst zu geben schien“<sup>42</sup>. Ganz neue ästhetische Kategorien kommen da herauf: Gehalt, Ausdruck, Originalität, Intensität, Wahrhaftigkeit, Echtheit. Statt „schön“ heißt es jetzt „charakteristisch“.

Aber das ist doch noch nicht das vollständige Ganze. Wogegen man sich wehrt, ist zunächst die äußere, überlieferte Form. An ihre Stelle tritt das Neue: die *innere Form*. Und so fährt Goethe fort: „Deswegen gibt's doch eine Form, die sich von jener unterscheidet wie der innere Sinn vom äußern, die nicht mit Händen gegriffen, die gefühlt sein will. Unser Kopf muß übersehen, was ein andrer Kopf fassen kann; unser Herz muß empfinden, was ein andres füllen mag. Das Zusammenwerfen der Regeln gibt keine Ungebundenheit, und wenn ja das Beispiel gefährlich sein sollte, so ist's doch im Grunde besser, ein verworrenes Stück machen, als ein kaltes. Freilich, wenn mehrere das Gefühl dieser innern Form hätten, die alle Formen in sich begreift, würden wir weniger verschrobne Geburten des Geists anekeln“<sup>43</sup>. Es folgt schon damals die Bemerkung, die ihn und Schiller zwanzig Jahre später so viel beschäftigte, daß nicht jede tragische Begebenheit ein Drama gibt und man nicht jeden Roman zum Schauspiel zerstückeln darf. Ähnlich schreibt Lenz in den Anmerkungen zum Theater: „Wir wollen eine Totalität, nicht die kahle Einheit einer abgerissenen Handlung. Das Schauspiel ist uns eine Reihe von Handlungen, die in ein großes Ganzes zusammenfließen, das nichts mehr und nichts minder ausmacht als die Hauptperson. Den Menschen eben wollen wir sehen“<sup>44</sup>. Das war das Drama des neuen Lebensideals, Faust, das erlebende Ich, das alle Lebensmöglichkeiten auskostet. „Und was heißen denn nun drei Einheiten, meine Lieben? Ist es nicht die *eine*, die wir bei allen Gegenständen der Erkenntnis suchen, die eine, die uns den Gesichtspunkt gibt, aus dem wir das Ganze umfassen und überschauen können?“<sup>45</sup> „Der Dichter und das Publikum müssen die eine Einheit fühlen, aber nicht klassifizieren“<sup>46</sup>.

Will man sich deutlich machen, was mit dieser inneren Form gemeint ist, so wird man zunächst wieder an den Gegensatz denken müssen, wie er etwa in Batteux' Ästhetik vorlag, der Nachahmung der schönen Natur durch Zusammensetzung ihrer einzelnen Schönheiten empfahl, oder an die analytische Ästhetik mit ihrer Zergliederung in Einzelschönheiten. Demgegenüber geht diese innere Form vom Ganzen aus, aus dem die einzelnen Teile bestimmt sind. Nicht zusammengesetzt oder zusammengeflochten ist das Kunstwerk, sondern von innen entfaltet. Das ist schon in Winkelmanns Idealbegriff richtig gesehen und bekommt hier nur seine ganze Geltung. Wie Goethe im „Erwin von Steinbach“ sagt, er habe mit Lenz ausgemacht „Schöpfungskraft im Künstler sei aufschwellendes Gefühl der Verhältnisse, Maße und des Gehörigen“<sup>47</sup>, so schreibt Lenz in den Anmerkungen: „Ha, wenn Maß, Ziel und Verhältnisse nicht in der Seele des Künstlers sind, die drei Einheiten werden es nicht hineinbringen. Der große Schlag der Haupt-handlung, zu dem alle übrigen nur untergeordnet wirken, entsteht in der Seele des Dichters wie ein Donnerschlag“<sup>48</sup>.

Formulieren wir das auf unsere Weise, so bedeutet das: es gibt eine Formbestimmtheit, die stammt aus dem Bezug jeder Einzelheit im Werk auf



eine zentrale innere Einheit und ist nur die Äußerung dieser Einheit, aus der es sich entfaltet. Diese Einheit wird zunächst nur als „Hauptempfindung“, „ein Gefühl“ bezeichnet — „ein personales Etwas“, bis es allmählich tiefer erkannt wird als ein einheitliches Weltgefühl, das als der eigentliche Gehalt des Werks sich in der Anschauung durchsetzt und diese Anschauung formt. Die analytische Ästhetik hatte diese Einheit nicht gesehen und das „je ne sais quoi“ des Kunstwerks interpretiert aus dem dunklen Zusammen einzelner Reize, die der Geschmack gruppiert und der Geschmack aufnimmt. Jetzt heißt es: dieses je ne sais quoi ist nicht aufzulösen, wesensmäßig nicht, es ist gerade die eigentliche Einheit, die alle Mannigfaltigkeiten zum Charakteristischen zusammenhält. Das Werk ist mehr als die Summe von Einzelheiten, und die Einzelreize und schönen Stellen sind nur das Material, das erst aus dem Geist, der hinter dem Ganzen steht, seinen höheren Sinn und seine Form bekommt, und die stören, wo sie nicht aus dieser Einheit geformt sind. Das Wesen des Kunstwerks liegt nicht im einzelnen, sondern im Zusammenhang des Ganzen, das sich in den Teilen entfaltet. Diese Einheit ist keine rationale, sondern eine inhaltliche lebendige und wird erfaßt im Eindruck des Ganzen. Die neue germanische Kunst erhob sich hier zum Bewußtsein ihres eigentümlichen Wesens.

Denn dieser neuen Ästhetik des Schaffens mußte auch eine neue *Theorie des Genießens* entsprechen und weiter des Verstehens und der Kritik. Genießen, wahres Auffassen und Verstehen ist selbst eine Art Schaffen, kongeniales Nachschaffen. Das erfordert zunächst die volle und unbedingte Hingabe an den Eindruck. Wir berühren den Gegenstand mit tausend Tangenten, wie Möser einmal sagt, und werden ganz eins mit ihm. Alle schöpferischen Energien versenken sich in das Werk, bis der Einheitspunkt gefunden ist, aus dem dann das Werk von innen her aufgebaut wird und seine charakteristischen Äußerungen verstanden werden. So wird aus dem passiven Genießen ein produktives Leben — man wird schöpferisch im Genuß und dies ist auch sein eigentlicher Sinn.

Dieses neue *Verstehen* setzt nun an die Stelle der alten Kritik, die das Werk von einem fremden Muster aus mißt, die neue Kritik der positiven Beschreibung, der Charakteristik, die den Stil eines Werks in seiner Eigentümlichkeit zu erfassen sucht und zur Darstellung bringt. Solche Charakteristik fordert dann selbst einen neuen Sprachstil, da sie aus einer Begeisterung stammen muß wie das Werk und selbst schöpferische Kunst ist.

In der Ästhetik Winckelmanns finden sich alle diese Momente zum erstenmal beisammen, er hat diese neue Haltung dem Kunstwerk gegenüber und entwickelte das Vermögen des kongenialen Nachschaffens, ein Werk aus der inneren Intention des Künstlers zu verstehen. Herder und die Romantik, vor allem die Schlegel haben das fortgesetzt und Schleiermacher dann die Hermeneutik dazu entwickelt.

Die letzte Verankerung dieses inneren Formgefühls liegt darin, daß das Schaffen als Fortsetzung des Naturschaffens angesehen wird und so in dem neuen Pantheismus gründet. Schon Shaftesbury hatte den Begriff einer Technik der Natur, die sich dann im künstlerischen Schaffen fortsetzt, Formen gebärend, die wieder Formen aus sich zeugen — ein legitimes zusammenhängendes Leben. Im Kunstschaffen offenbart sich der Lebensgrund der Welt im Menschen — das heiligt das geniale Schaffen. Diese letzte metaphysische Begründung der Ästhetik kommt in dem Sturm und Drang am deutlichsten in der merkwürdigen kleinen Schrift von Moritz heraus „Über die bildende Nachahmung des Schönen“ von 1788, in die leidenschaftliche Gespräche mit Goethe eingegangen sind. Die triviale Auffassung des Kunstwerks als Nachahmung der Natur und des Genusses aus Freude an dieser Ähnlichkeit wird abgewiesen. Die Nachahmung liegt in der inneren Nachahmung, daß das Kunstwerk notwendig aus uns heraus gebildet ist so wie die Natur schafft. Das Schöne ist geistgeboren. Entsprechend jener großen Ansicht von der Zwecklosigkeit der Natur fällt auch das Kunstwerk nicht unter den Begriff des Nutzens. Alle Einstellung der Kunst in den Dienst der Kenntnis oder der Moral, ja der Genußsucht des Zuschauers, ist beseitigt. Das Kunstwerk ist ein für sich bestehendes Ganzes, und der tiefste Sinn des künstlerischen Schaffens ist, im Werk und in dem Schein seiner Ganzheit symbolisch das Mysterium des Universums, seine Einheit und Allbeziehung auszudrücken. Dies Mysterium ist erkenntnismäßig nicht faßbar, offenbart sich aber eben in der schöpferischen Bildungskraft. So wird die Kunst das Organ des Weltverständnisses.

#### 4. Die Ethik

Wieviel einschneidender mußte dieser Erlebnisstandpunkt sich aber nun gegenüber dem Moralismus der Aufklärung geltend machen! Auch hier verläßt man nicht nur den Regelstandpunkt, sondern auch den Ausgang vom moralischen Urteil, wie ihn die englische Philosophie genommen hatte, die vom Billigen oder Mißbilligen einer fremden Handlung im Gefühl ausging, und man stellte in das Zentrum die schöpferische Tat des sittlichen Genies. Wurde der sittliche Mensch bis dahin beschrieben als ein Sammelsurium von Tugenden, so ist das jetzt hier genauso vorbei wie in der Ästhetik mit den Schönheiten. Das Leben soll der lebendige Atem der Natur sein, nicht das schale Lied des gewöhnlichen „moralischen Dudeldeys“<sup>49</sup>. „Die Natur kennt keine Schreibpultgesetze“. „Nur kleine Seelen knien vor der Regel, die große Seele kennt sie nicht“<sup>50</sup>. Als Herder aus Riga ins Leben floh, schreibt er in seinem Tagebuch: „Bis auf meine Tugend war ich nicht mehr mit mir zufrieden; ich sah sie für nichts, als Schwäche, für einen abstrakten Namen an, den die ganze Welt von Jugend auf realisiren lernt! . . . ich hatte Stunden, wo ich keine Tugend, selbst nicht bis auf die Tugend einer Ehe-

gattin, die ich doch für den höchsten und reellsten Grad gehalten hatte, begreifen konnte!“<sup>51</sup> Und dann folgt der entscheidende Satz: „Nichts, als Menschliches Leben und Glückseligkeit, ist Tugend: jedes Datum ist Handlung; alles übrige ist Schatten, ist Raisonement. Zu viel Keuschheit, die da schwächt; ist eben so wohl Laster, als zu viel Unkeuschheit: jede Versagung sollte nur Negation seyn: sie zur Privation, und diese gar zum Positiven der Haupttugend zu machen — wo kommen wir hin? — Gespielin meiner Liebe, jede Empfindbarkeit, die du verdamdest, und ich blind gnug bin, um nicht zu erkennen, ist auch Tugend, und mehr als die, wovon Du rühmest, und wofür ich mich fürchte. Du bist tugendhaft gewesen: zeige mir deine Tugend auf. Sie ist Null, sie ist Nichts! Sie ist ein Gewebe von Entsagungen, ein Facit von Zeros. Wer sieht sie an dir? Der, dem du zu Ehren sie dchtest? Oder du? du würdest sie wie Alles vergessen, und dich, so wie zu Manchem, gewöhnen? O es ist zweiseitige Schwäche von Einer und der Andern Seite, und wir nennen sie mit dem grossen Namen Tugend!“<sup>52</sup> In „Auch eine Philosophie . . .“ verhöhnt er seine Zeit, die nicht einmal mehr den Mut und die Kraft zum Verbrechen hat. „Gnade Gott eurer neuen, freiwilligen Tugend!“<sup>53</sup>

Die gleiche Wendung findet man beim jungen Goethe. Der Martin im „Götz“ sagt: „... mir kommt nichts beschwerlicher vor, als nicht Mensch seyn dürfen. Armuth, Keuschheit und Gehorsam. Drey Gelübde, deren jedes, einzeln betrachtet, der Natur das unausstehlichste scheint, so unerträglich sind sie alle“<sup>54</sup>, und der Fluch über die „Jämmerlichkeiten eines Standes, der die besten Triebe, durch die wir werden, wachsen und gedeyen, aus mißverständner Begierde Gott näher zu rücken, verdammt“<sup>55</sup>. In „Götter, Helden und Wieland“ stellt er seinen Herkules gegen das Tugendideal der Aufklärung, wie es Wieland als Herkules dargestellt hatte. „Wer ist denn sein Herckules auf den er sich so viel zu Gute thut? Und was will er? Für die Tugend! Was heisst die Devise? Hast du die Tugend gesehen, Wieland? Ich binn doch auch in der Welt herumkommen und ist mir nichts so beegnet“<sup>56</sup>. Und als Wieland bekümmert fragt: „Tugend muss doch was seyn, sie muss wo seyn“, meint er: „Bey meines Vaters ewigem Bart! Wer hat daran gezweifelt. Und mich dünckt, bei uns wohnte sie Halbgöttern und Helden. Meynst du wir lebten wie das Vieh weil eure Bürger sich vor den Faustrechtszeiten kreuzigen! Wir hatten die bravsten Kerls unter uns“<sup>57</sup>. Und dann schildert er den braven Kerl. „Einen der mittheilt was er hat. Und der reichste ist der bravste. Hatte einer Überfluss an Kräfte[n] so prügelte er die andern aus. Und versteht sich ein rechter Mann giebt sich nie mit geringern ab, nur mit seines Gleichen, auch Grössern wohl. Hatte einer . . . Erb und Hab vor tausenden gegeben. Eröffnete er seine Tühen und hies Tausende willkommen, mit ihm zu geniessen“<sup>58</sup>. Als Wieland darauf meint, das meiste davon werde unter die Laster gerechnet, heisst es: „Laster das ist wieder ein schönes Wort. Dadurch wird eben alles so halb

bey euch dass ihr euch Tugend und Laster als zwey Extrema vorstellt zwischen denen ihr schwandkt. Anstatt euern Mittelzustand als den positiven anzusehen, ... Hättest du nicht zu lang unter der Knechtschaft deiner Religion und Sittenlehre geseufzt, es hätte noch was aus dir werden können. Denn jetzt hängen dir immer noch die scheelen Ideale an. Kannst nicht verdauen dass ein Halbgott sich betrinckt und ein Flegel ist seiner Gottheit ohnbeschadet“<sup>59</sup>.

Das Inventar dieser Sittlichkeit ist einfach genug: Halbgötter und Helden, die Leben haben und Leben mitteilen und nicht nach Regeln handeln, sondern eben aus ihrer Kraft. Das Ziel ist nicht mehr die schwächliche Glückseligkeit der Aufklärung mit ihrer verständigen Frage nach dem Nutzen, sondern eben Leben.

In dem Journal seiner Reise, die der 21jährige W. v. Humboldt 1788 mit seinem alten Lehrer Campe macht, kommt der Gegensatz der Generationen einmal schön heraus: „Zwischen Campe und mir auf dieser ganzen Reise wenig Gespräch, noch weniger interessantes. Ich kann mich nicht in die Art finden, wie er die Dinge ansieht. Seine und meine Gesichtspunkte liegen immer himmelweit auseinander. Ewig hat er vor Augen, und führt er im Munde das was nützlich ist, was die Menschen glücklicher macht, und wenn es nun darauf ankommt zu bestimmen was das ist, so ist diese Bestimmung immer so eingeschränkt. Für das Schöne, selbst für das Wahre, Tiefe, Feine, Scharfsinnige in intellektuellen, für das Große, in sich Edle in moralischen Dingen scheint er äußerst wenig Gefühl zu haben, wenn nicht mit diesem zugleich eigen ein unmittelbarer Nutzen verbunden ist. Vom Rheinfall bei Schaffhausen sagte er mir was er auch, glaub' ich, hat drucken lassen — ‚Ich sehe lieber einen Kirschbaum, der trägt Früchte, und so schön und groß der Rheinfall ist, so ist es ein unnützes Geplätscher, das niemandem nützt.‘ Als wenn nicht der Sinn für Schönheit ergriffen würde, sobald sich nur der Gegenstand darbietet, ohne an Nützlichkeit oder Schädlichkeit zu denken; und als wenn es nicht wahrer reicher Gewinn wäre, das große Bild in die Seele zu fassen, und darin zu bewahren, als wenn nicht tausend andre Ideen dadurch entstünden, oder daran sich hängten, und als wenn nicht die ganze Vorstellungsart größer, vielseitiger würde, je größer und füllender die Gegenstände sind, womit sie genährt wird. Auch seine Beurteilung von Menschen ist gänzlich anders, als die meine“<sup>60</sup>. Mit Ironie notierte er, daß der alte von der Leyen in Krefeld Campe sagt, er habe jedem seiner Söhne auf die Reise ein Exemplar vom „Theophron“, Campes Erziehungsbuch, mitgegeben. Es gäbe eine Klasse von Menschen, die einen äußerlich richtigen und regelmäßigen Verstand haben. „Sie fassen sehr leicht was sich in Erklärungen auflösen, auf leichte Grundsätze zurückführen, mit einem Wort analysieren läßt, sie haben gewisse feste Regeln im Kopf, und besitzen eine sehr große Fertigkeit, danach Räsonnements, Handlungen und Menschen zu beurteilen, und selbst Räsonnements und Handlungen hervorzubringen.

Aber sie haben keine Kraft nach schlichtem Sinn und Augenmaß ohne Zirkel und Lineal zu schaffen . . . keine Kraft, tief zu empfinden. Vorzüglich äußert sich alles dies nun bei Gegenständen der Moral“<sup>61</sup>. „So . . . ist alles Campische Räsonnement, oft ausdrücklich, oft erst, wenn man wichtige Folgerungen daraus zieht. Immer Bilden nach Regeln, immer Regeln nach dem, was wohl äußeren Wohlstand, Ruhe, Gesittetheit in unsern einmaligen Lagen hervorbringt. Weibern aber, tieferen Geistes und tieferen Gefühls, ist des Weibes und des Mannes Bestimmung sich gegenseitig zum Menschen zu bilden“<sup>62</sup>. „Durchdrungen von dieser Bestimmung, die sie nicht in sich hineinräsonnierten, die von Natur in ihnen liegt, und die sie Kraft genug hatten in sich wahrzunehmen, bedürfen sie keiner Regeln. Sie haben keinen Sinn für alles, was damit nicht harmoniert. Ich fühle, daß diese Ideen noch nicht genug entwirrt in mir sind, daß ich auch nicht im Stande bin, sie jetzt, wo ich schnell aufzeichnen muß was ich sah und hörte, deutlich darzustellen. Aber der Unterschied, von dem ich spreche, ist da, das fühl ich lebendig.“<sup>63</sup> „Wir sprachen von Herzensgüte ich weiß nicht welcher Nation. ‚Aber, sagte sie, es ist nur so eine Güte, durch augenblickliche Rührung entstanden, keine erräsionierte.‘ Eine erräsionierte Güte! Andre Beispiele fallen mir nicht mehr ein. (Doch noch eins. ‚Bahrdts Moral ist vortrefflich. Die kann man ganz sicher so blindlings annehmen und befolgen.‘ Eine Moral annehmen!)“<sup>64</sup>.

Wie in der Ästhetik die Analyse abgelehnt wurde, so auch hier, man soll sich dem Eindruck überlassen und nicht zergliedern. Was einzeln angesehen fehlerhaft aussieht, gehört zum Ganzen. So sagt selbst Möser, daß unter dem moralischen Mikroskop der Held voller Fehler ist, daß man sich aber an den großen Eindruck halten muß, aus dem die Einzelheiten, die an sich schlecht scheinen, ihren Sinn bekommen. „Gehöret nicht ein guter Teil Grausamkeit ebenso gut zur wahren Tapferkeit als Kienruß zur grauen Farbe? . . . Wir wollen also aufrichtig zu Werke gehen und die Tugend bloß für die Taugbarkeit oder die innere Güte eines jedweden Dinges nehmen. So hat ein Pferd, so hat das Eisen seine Tugenden und der Held auch, der seinen gehörigen Anteil Stahl, Härte, Kälte und Hitze besitzt. Die Anwendung soll sein Verdienst und die Menge der Wirkungen . . . die Größe seines Verdienstes bestimmen . . .“<sup>65</sup>. Im „Schäkespears Tag“ schreibt Goethe: „Zona torrida“<sup>66</sup>.

[Bis jetzt war die Wahrheit des Lebens abhängig gemacht worden von der Wahrheit, wie sie die Philosophie in abstracto erkannt hatte. Das mußte jetzt umgekehrt werden. Jacobi spricht es einmal am schärfsten aus: „Nur das Leben ist die Wahrheit, soviel Leben soviel Wahrheit, und nur Entwicklung des Lebens ist Entwicklung der Wahrheit“<sup>67</sup>. Wie überall in Ethik und Ästhetik der Verstand nur ein Sekundäres ist, ein Nachhinkendes, so auch die Philosophie insgesamt: sie ist das Leben in Begriffen dargestellt, und wie das Leben überall verschieden ist, so gibt es auch überall verschiedene

Philosophien. Bevor das neue Leben sich nicht geschaffen hat, kann es keine Philosophie aussprechen. In seinen Briefen über die Lehre von Spinoza von 1785, die das Leben gegen das System verteidigen, sagt er: „Wir finden uns auf diese Erde gesetzt; und wie da unsere Handlungen werden, so wird auch unsere Erkenntnis; . . . Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden, und sich bewegen; organisirt seyn, und sich organisiren. Diese gewaltige Einrichtung hat keine Philosophie bisher zu ändern vermocht. Es wäre Zeit, daß man anfinde, sich gutwillig in dieselbe zu fügen; und es aufgäbe, Brillen erfinden zu wollen, mit denen man ohne Augen sehen könne — und besser!“<sup>68</sup> Und dann erzählt er die Geschichte von Spertias und Bulis, den Spartanern, die freiwillig nach Susa wie in ihren Tod gingen und als man ihnen zuredete, Perser zu werden, sagten: der Rat ist nach deiner Erfahrung gut, aber nicht nach der unsrigen. Diese Leute „beriefen sich auch nicht auf ihren Verstand, auf ihr feines Urteil; . . . sie bekannten nur ihres Herzens Sinn, ihren Affect. Sie hatten keine Philosophie, oder ihre Philosophie war bloß Geschichte.“ Und dieses merkwürdige Wort wird dann erläuternd gesteigert: „Und kann lebendige Philosophie je etwas anderes als Geschichte seyn? . . . Was hat der Lehre eines Helvetius, eines Diderot, den schnellen allgemeinen Eingang verschafft? Nichts anderes, als daß diese Lehre die Wahrheit des Jahrhunderts wirklich in sich faßte.“ „Die Philosophie kann ihre Materie nicht erschaffen; diese liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte. . . . Was einem jeden Zeitalter vorliegt, das kann es beobachten, zergliedern, die Theile unter einander vergleichen, . . . ihre Kraft immer wirksamer machen. Und auf diese Weise hat ein jedes Zeitalter, wie seine eigene Wahrheit, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrungen ist, ebenso auch seine eigene lebendige Philosophie, welche die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters in ihrem Fortgange darstellt. Wenn dieses wahr ist, so folgt: daß die Handlungen der Menschen nicht sowohl aus ihrer Philosophie müssen hergeleitet werden, als ihre Philosophie aus ihren Handlungen; daß ihre Geschichte nicht aus ihrer Denkungsart entspringe, sondern ihre Denkungsart aus ihrer Geschichte“<sup>69</sup>.]

Vor allem darf die heroische Größe nicht in ein Bündel von Tugenden zerlegt werden. Das sind falsche Abstraktionen, die das Leben zusammensetzen wollen statt seine Einheit ergreifen zu wollen. Die Rede von den Tugenden im alten Sinne hat damit eigentlich aufgehört. An die Stelle der alten Moral ist eine produktive Sittlichkeit getreten.

Fragt man nun, was darin enthalten ist, so geht man auch hier zunächst zurück auf die Mächte der Sinnlichkeit, der Leidenschaften, der Liebe, die gut sind, weil sie Natur sind und die auch der Tugend, wie Möser einmal sagt, den besten Dienst tun. Gegenüber der negativen Ethik mit ihrer Predigt von Entsagung, Askese und Demut wird die positive Kraft hingestellt, die mitteilt und überströmt. Jede Kraft ist an sich gut und darf nicht ge-

schwächt werden. Von seiner Kraft aus ist sogar der Verbrecher zu beneiden und größer als der schwächliche Tugendbold. Dieser ästhetische Immoralismus ist am krassesten von Heinse entwickelt worden. Aber auch bei dem ernsthaftesten der neuen Ethiker, bei Möser wird diese ästhetische Seite: Kraft, Feuer, Leben als Grundlage des höheren Daseins herausgehoben. In seinem Aufsatz über den hohen Stil der Kunst unter den Deutschen preist er die Zeit des Faustrechts, wo unsere Nation das größte Gefühl für Ehre, körperliche Tugend, eigene Nationalgröße zeigte. Das Faustrecht ist dieses Kunstwerk hohen Stils, Ausdruck einer genialen Zeit. Unsere heutige Kriegsverfassung lasse keine persönliche Tapferkeit mehr zu, da gäbe es nur geschleuderte Massen ohne Seele. Stärke bleibt ein wesentlicher Vorzug. (Vgl. für diesen Satz Gibbon und Hemsterhuis.)

Ganz ähnliche Bestimmungen finden sich bei dem jungen Schiller als der eine Ansatz der neuen Wendung. Die Größe an sich hat einen positiven Wert — ganz abgesehen davon, ob sie zu Verbrechen oder Heldentum führt. Karl Moor liest in seinem Plutarch von großen Menschen und verlangt nach der Kraft der alten Helden. In der unterdrückten Vorrede zu den Räubern schreibt Schiller von den „Bösewichtern, ... die Erstaunen abzwängen, ... Geister(n), die das abscheuliche Laster reizet, um der Größe willen, die ihm anhänget, . . . Man stößt auf Menschen, die den Teufel umarmen würden, weil er der Mann ohne seinesgleichen ist“<sup>70</sup>. Von hier aus bekommt der Satan seinen positiven Wert, der noch im Fall den Riesenstolz bewahrt und sich auch dem Höchsten nicht beugen kann (Prometheus). Der innerste Kern dieser prometheischen Größe ist die Kraft und Freiheit der Person und ihre Unabhängigkeit von äußeren Dingen. „Außendinge sind nur der Anstrich des Mannes — Ich bin mein Himmel und meine Hölle“<sup>71</sup>. „Wer möchte nicht lieber im Backofen Belials braten mit Borgia und Catilina als mit jenem Alltagesesel dort oben zu Tische sitzen“<sup>72</sup>. „Vielleicht hat der große Bösewicht keinen so weiten Weg zum großen Rechtschaffenen als der kleine; denn die Moralität hält gleichen Gang mit den Kräften“<sup>73</sup>. „Die Kraft entscheidet über den Wert eines Menschen“<sup>74</sup>. In dem Geistersehergespräch hat Schiller diese Kraftethik noch einmal ausführlich entwickelt. Kraftbetätigung ist Sittlichkeit, Untätigkeit ist Laster, das nichts Positives ist. Die Verehrung des großen Mannes wird damals Mode. So kann Mutter Goethe schreiben: „Es ist eine Wollust einen großen Mann zu sehen“<sup>75</sup>. Im „Titan“ Jean Pauls: „Ueberhaupt zog unsern Jüngling ein sonderbarer Hang zu übermäßigen Menschen hin, wovor sich andere entsetzen. Er las die Lobreden auf jeden großen Menschen mit Wollust“<sup>76</sup>.

Die Verehrung der Kraft ist doch nur die eine Seite der neuen Sittlichkeit. Daneben steht sofort das Mitleben mit den anderen und die Einheit in der Liebe. In der *Liebe* geht eine neue metaphysische Realität auf. Je mehr es einem gelingt, liebend zu umfassen, um so gottähnlicher wird er. Wir sahen schon wie diese Liebe den sozialen Atomismus der Aufklärung überwindet.

Sie ist nicht mehr die allgemeine Menschenliebe, Jacobi, Herder, Möser wenden sich gegen sie, sondern ist überall konkreter Lebenszusammenhang, wir sind verwebt in dieses Leben, tausend Bezüge verbinden die Menschen untereinander. In jedem solchen Lebensbezug ist die Regel angelegt, die ihn regiert — Mann und Weib, Vater und Kind, Nachbar zu Nachbar. Es gibt kein allgemeines abstraktes Gesetz, das die Verhältnisse zwischen den Menschen bestimmt, sondern in jedem solchen Bezug, in der Struktur seines Lebens ist eine innere Bindung enthalten, die das Tun und Fühlen in ihm bestimmt: der Geist des betreffenden Verhältnisses als die Einheit seines Lebens. Und wieder ergibt sich, wo ich die Einheit, den richtigen Geist habe, alles übrige von selbst, jede Fülle der Tugenden, jede Aufopferung, aus der Einheit quellen die Handlungen als einfache Folgen. Wie alle diese Bezüge, in denen ich stehe, ganz individuell sind — individuell bedingt und vom Individuum individuell erlebt, so sind auch ihre Gesetze individuell, gelten jedesmal nur für dieses Verhältnis. Was für den einen gilt, kann für den andern unsittlich sein, denn es entspricht nicht seiner individuellen Lebensbeziehung. Der Verstand kann mir immer nur sagen, was andere getan haben, aber niemals, was ich in diesem Augenblick und an dieser Stelle tun soll. Auch hier ist also die Tat eben genial, schöpferisch (Sartre). Die Menschen unterscheiden sich nach dem Maß der Sensibilität für solche Beziehungen: „Mancher fühlt so entfernte Beziehungen, daß er nicht mehr Mitglied der Gesellschaft sein kann“<sup>77</sup>. Je feinfühlicher man ist, um so mehr sittliche Bindungen ergeben sich für einen.

In diesen Bezügen ergriff diese Generation auf dem Gebiet des Sittlichen die Analogie zu dem Gehalt und der inneren Form der Ästhetik. Wie es dort bei aller Auflösung der äußeren Form trotzdem eine Form gab, so hier bei aller Ablehnung der Regel trotzdem Gesetz, Bindung und Notwendigkeit. Die entscheidende Kategorie, die hier neu in der Ethik auftritt und der Kategorie der Echtheit in der Ästhetik entspricht, war die der *Reinheit* in dem Sinne, daß die Aufgabe ist, solchen Lebensbezug rein aufzunehmen, um ihm eben die eigene Sinnhaftigkeit abzufühlen. Goethe vor allem hat in ihr sein letztes sittliches Ziel gesehen. Auch bei Pestalozzi kehrt die Forderung der Reinheit immer wieder, und noch Hölderlin hat in seinen nachgelassenen Prosafragmenten ein sehr merkwürdiges Stück über Religion, indem er von diesen Verhältnissen ausgeht, deren Sinn mit reiner Hand zu heben ist und wo aus dem Erlebnis des Bezugs jeweils ein Gott aufsteigt.

Die Konsequenz ist nun auch hier der *sittliche Individualismus* nicht in dem Sinne, daß jeder machen kann, was „gefällt“, sondern daß es letztlich für jeden ein individuelles Gesetz gibt, aus dem er sich zu bestimmen hat. Am eingehendsten hat das Jacobi beschrieben in seinen Romanen „Allwill“ und „Woldemar“. Es war Goethe und die auf sich selbst gestellte Notwendigkeit seines Wesens, die ihm dabei vorschwebten. Man wird ohne



Übertreibung sagen können, daß Goethe damals für diese Generation nicht nur das Urphänomen des künstlerischen Genies, sondern auch des sittlichen war, weil er der erste war, der hier mit reinstem Mut die volle Abkehr von dem religiösen Moralismus der früheren Geschlechter vollzog. Weder Jacobi noch Herder noch sonst irgendeiner hätte damals diese Freiheit zu solcher Hingabe an das Leben oder wie man sagte „an die Natur in sich“ an dieser heikelsten Stelle besessen, ein solches Vertrauen in seinen Instinkt und Trieb. Jacobi schrieb: „Man braucht nur eine Stunde bei ihm zu sein, um es im höchsten Grade lächerlich zu finden, von ihm zu begehren, daß er anders denken und handeln soll, als er wirklich denkt und handelt. Hiemit will ich nicht andeuten, daß keine Veränderung zum Schöneren und Besseren in ihm möglich sei; aber nicht anders ist sie in ihm möglich, als so wie die Blume sich entfaltet, wie die Saat reift, wie der Baum in die Höhe wächst und sich krönt“<sup>78</sup>. Und Wieland meinte:

„So hat sich nie in Gotteswelt  
Ein Menschengott uns dargestellt,  
Der alle Güte und alle Gewalt  
Der Menschheit so in sich vereinigt! . . .  
Der, unzerdrückt von ihrer Last,  
So mächtig alle Natur umfaßt,  
So tief in jedes Wesen sich gräbt,  
Und doch so innig im Ganzen lebt!“<sup>79</sup>

Auch die Ethik bekommt nun wie die Ästhetik ihre tiefste Verankerung durch die *Metaphysik des Pantheismus*, in dem sie gegründet ist. Es ist derselbe Vorgang von Gestaltung, in dem die vollkommenen Charaktere und das vollkommene Leben entstehen wie die Formen der Natur, das gleiche Bildungsgesetz gilt hier wie dort. Die Aufgabe ist, sich dem inneren Zuge rein hinzugeben, das Gefühl für diese innere Notwendigkeit und Ganzheit des Wesens zu besitzen. Goethe sprach von dem Dämonischen in ihm, das nachtwanderisch seinen Weg gehe. Es ist das Göttliche im Menschen und der Instinkt der schönen Seele. Und jene weitere Beziehung über das Individuum hinaus in die Einheit des Lebens nimmt ihre Tiefe daraus, daß der Mensch sich hier dem größeren Ganzen und seiner Gesetzmäßigkeit harmonisch einfügt. Jeder Kreis des Lebens hat sein Gesetz, das aus seiner Einheit stammt und ist wieder höheren Einheiten eingeordnet, bis alles in die kosmische Einheit einmündet. Was ästhetisch Stil heißt, das einheitliche Gesetz der Mannigfaltigkeit, bedeutet ethisch die Einheit, der der Mensch sich und sein Begehren selber einordnet. Der Kosmos ist die große Architektur oder Harmonie, in die sich das Individuum wie dort eine Linie, hier einen Ton freiwillig einfügt, um dabei zugleich seinen eigenen Wert zu erfahren. Die Einordnung in die überlegene Einheit ist die eigentliche ethische Leistung. Die „Resignation“ ist die Form, in der der Pantheismus die Erfahrung aus-

spricht, daß sittliches Leben opfern und verzichten heißt. Diese Resignation ist aber kein schwächlicher Akt, der das Individuum drückt, sondern in ihr erhebt er sich über sich selbst in ein höheres Leben, das nie aus seiner begrenzten Existenz kommen würde, nimmt den Gehalt und das Maß solcher größeren Gemeinschaft und schließlich der Totalität des ganzen Kosmos in sich auf. Die Wurzel und tragende Kraft dieser Resignation ist der Enthusiasmus, die Begeisterung, die Aufnahme des höheren Geistes und die dadurch gesteigerte Lebensstimmung, die dann die Fittiche zu großen Taten wird. Plato, die Stoa, Giordano Bruno und Shaftesbury stehen dahinter. Eine neue moralische Welt tat sich damals vor dieser jungen Generation auf, die Aura einer höheren Sittlichkeit, eines Lebens von größerem heroischen Stil, mit dem sie die platte, eudämonistisch rechnende Philisterwelt der Aufklärung hinter sich ließ.

Eine weitere Konsequenz dieses Individualismus war aber natürlich dann die geschichtliche Erkenntnis von der berechtigten Mannigfaltigkeit der sittlichen Ideale und moralischen Anschauungen und ihrem Wandel in Völkern und Zeiten, Geschlechtern und Lebensaltern. In „Auch eine Philosophie . . .“ schreibt Herder: „Es gibt nicht *ein* Gutes so wenig wie *ein* Schönes, sondern das Gute ist ausgestreut in allen Zeiten und Zonen“<sup>80</sup>. Ebenso meint Jacobi: „Jedes Zeitalter hat seine eigene Wahrheit, deren Gehalt wie der Gehalt der Erfahrung ist, und ebenso auch seine eigene lebendige Philosophie, welche die herrschende Handlungsweise dieses Zeitalters in ihrem Fortgang darstellt“<sup>81</sup>. In gewissem Sinn ist jede menschliche Vollkommenheit national, säkular, individuell. Eine Vollkommenheit schließt die andere aus, entwickelt sich nur auf deren Kosten und weil eine Gestalt des Menschen sie nicht alle faßt, so ist sie verteilt in tausend Gestalten.

In dieser neuen moralischen Stellung war dann gegründet die Hingabe an die großen Objektivitäten, die der Mensch in seinen Kultursystemen hervorbringt und die das Individuum erhöhen, indem es sich an sie hingibt und damit eine höhere Auffassung von der Geschichte, von der Würde der Kunst, der Philosophie usw.

Faßt man das Resultat dieser neuen Sittlichkeit noch einmal zusammen, so ist gewiß das sittliche Phänomen damit nicht vollständig aufgefaßt, aber hinter dem von außen gegebenen Gesetz war nun auch hier gesehen, daß das Leben selbst die Grundlage des Sittlichen ist, wie im Ästhetischen der Gehalt, das erst einmal da sein muß und durch keine Regel erzwungen werden kann, und weiter, daß dieses Leben selbst schon Form in sich trägt, genauso wie dort der Gehalt.

## 5. Die Pädagogik

Auch die Pädagogik mußte neu werden. Wir sahen wie Rousseau den neuen Begriff der Menschenerziehung hat, der über Berufs-, Standes- und

Staatserziehung steht, und wie dann aus dem Unmenschlichen die Totalität des Allgemeinmenschlichen wurde. Die Autonomie der Pädagogik wird damals damit begründet, daß die Bildung des Menschen, d. h. die subjektive *Einheit seines Lebens* nicht aufgeht in seinen objektiven Leistungen für die Kultur. Nur durch diese Trennung war sie zu finden.

Das erste Ziel ist auch hier die *Entfaltung der schöpferischen Kraft*. Jede Kraft ist gut. So muß überall der Zwang und die Beschränkung fortfallen vom Wickelband bis zu den staatlichen Institutionen. Die erste große pädagogische Regel heißt ungestörter Gebrauch der Kräfte, die selbsttätig sind und sich selbst Ziele stecken] „Es handelt sich nicht darum, einen Charakter zu ändern und die Natur in bestimmte Formen zu bringen. Im Gegenteil, man muß sie nur dahin gelangen lassen, wohin sie kommen kann. So wird der Mensch alles was er werden kann, und so vollendet er das Werk der Natur durch Erziehung“<sup>82</sup>. Dieser Satz gilt von Rousseau bis Fröbel. Die Erziehung ist zunächst nur negativ und entfernt was schadet. Wo die Kraft fehlt, muß sie unterstützen, aber nie hemmen. Die Ausschreitungen der Kraft müssen sich brechen an dem objektiven Zusammenhang der Dinge. Zunächst denkt man an die sinnliche Kraft, später an die geistige schöpferische Genialität in jedem Kinde. [Auch hier müssen die Kräfte dann den Inhalt aufnehmen, nicht bloß als Bildungsmittel, sondern als Gehalt. Dieser Inhalt ist das Leben, nicht das Wissen. Nur Tatsachen bilden.]

Das eigentliche Bildungsmittel ist der konkrete Zusammenhang des Lebens selbst. Leben und Erziehung sollen nicht mehr getrennt werden. Die unmittelbare Verbindung mit dem Leben ist der Grund alles Wachstums. Nur Tatsachen und Anwendung der Kräfte bilden, nicht Bücher, Tinte und Worte. „Ich hasse die Bücher — durch sie lernt man nur, über etwas zu reden, was man nicht weiß“<sup>83</sup> (Rousseau). Herders Realschule will „auf immer den faulen morrastigen Weg, auf Wörter, Bücher und Urtheile andrer stolz hinzutreten und ewig ein schwatzender Unwissender zu bleiben“<sup>84</sup>, verschließen. Das Ziel sind „*lebendige Begriffe*“! Pestalozzi erkannte „daß kein Mittel gegen unsere schon geschehene und noch zu erwartende bürgerliche, sittliche und religiöse Überwältigungen möglich sei als die Rücklenkung von der Oberflächlichkeit, Lückenhaftigkeit und Schwindelköpferei unseres Volksunterrichts zur Anerkennung, daß die Anschauung das absolute Fundament aller Erkenntnis sei, mit anderen Worten, daß jede Erkenntnis von der *Anschauung* ausgehen und auf sie müsse zurückgeführt werden können“<sup>85</sup>. Der junge Goethe gibt im „Götz“ ein Beispiel des falsch geleiteten Unterrichts, und noch später, wie er nach Italien kommt, formuliert er den Hauptsinn seiner Reise so, daß nun nichts mehr bloß Begriff, sondern alles zu Anschauung gebracht sei.

[Die Anschauung wird vertieft zum Handgemeinwerden mit der Wirklichkeit im Tun. Möser und Pestalozzi fordern die Arbeitsschule und Wohnstubenschule. Hier wird das Kind mitarbeitend durch die Wirklichkeit be-

lehrt. Hier ist nichts geteilt und abstrakt, denn der Eindruck ist immer total und konkret, hier herrscht keine erzwungene Ordnung, sondern Allseitigkeit. Auch die sittlichen Eigenschaften werden entwickelt nur in der tätigen Lebensgemeinschaft des Hauses und der Nachbarn. Die Verhältnisse von Vater und Mutter, Bruder und Schwester sind die konkreten Erfahrungen, mit denen wir alle anderen Verhältnisse ausdeuten.]

Die große pädagogische Entdeckung war die Erkenntnis vom *Selbstwert des Kindes*. Das Kind ist der ursprüngliche Mensch, der noch nicht ruiniert ist durch die Kultur. Auch das Kind hat seinen Sinn in sich selbst, nicht erst in seinen späteren Leistungen. Jedes Alter hat seine Vollkommenheit und seine Reife.]

Auch hier wird nun die Einsicht wirksam von der Individualität des Lebens. Die bisherige Erziehung hatte ihren Model, der alles einförmig machte und damit das Genie erstickte. Pestalozzi sieht jetzt die „Individualbestimmung“ jedes Kindes, und Herder will Rousseaus wildes Naturkind „nationalisieren“.

Auch hier kann man so weit gehen, die Pädagogik überhaupt abzulehnen. Das Genie braucht die Krücke der Erziehung nicht. Goethe: „Der Genius will auf keinen fremden Flügeln, und wären's die Flügel der Morgenröte, empor gehoben und fortgerückt werden. Seine eignen Kräfte sind's, die sich im Kindertraum entfalten, im Jünglingsleben bearbeiten, bis er stark und behend wie der Löwe des Gebürges auseilt auf Raub. Drum erzieht sie meist die Natur, weil ihr Pädagogen ihm nimmer den mannigfaltigen Schauplatz erkünsteln könnt, stets im gegenwärtigen Maß seiner Kräfte zu handeln und zu genießen“<sup>86</sup>. „Heil dir, Knabe! . . . Wenn denn nach und nach die Freude des Lebens um dich erwacht, und du jauchzenden Menschengenuß nach Arbeit, Furcht und Hoffnung fühlst“<sup>87</sup>. Aber auch wo man über das Genie hinaussieht, bleibt naturgemäß eine neue Schätzung des Angeborenen gegenüber dem Erlernbaren. Im Anhang des „Titan“ von Jean Paul heißt es: „Je älter der bessere Mensch wird oder je stiller und frömmere, desto mehr hält er das Angeborne für heilig, nämlich den Sinn und die Kraft; indes sich für die Menge das Erworbene, die Fertigkeit und die Wissenschaft, überall prahlend vordrängt, weil dieses allgemein und auch von denen begriffen wird, die es nicht haben, jenes aber nicht . . . Die frühern Völker, wo der Mensch mehr war und weniger wurde, hatten einen kindlichen bescheidnen Sinn für alle Gaben des Unendlichen, z. B. für Stärke, Schönheit, Glück; und sogar alles Unwillkürliche war ihnen heilig und Weissagung und Eingebung“<sup>88</sup>. Die ursprüngliche Genialität des Kindes und seine schöpferische Aktivität wird bis zu Fröbel hin festgehalten. Auch Pestalozzi redet zunächst von dem „freien Naturgang mit seiner Zwanglosigkeit und Freiheit“<sup>89</sup>, bis dann auch hier aufgeht, daß es trotzdem Form gibt, innere Form, d. h. hier Methode im Gang der Natur, und daß es nur

darauf ankommt, diesen ewigen Gang der Bildung, das Wesen der Lehre, die Urform aufzufinden, durch welche die Ausbildung unseres Geschlechts den „Naturmarsch“ nimmt, die immanenten Stufen im Prozeß seiner Entwicklung.

## 6. Die Religion

Im religiösen Leben war der Pietismus der große Erreger gegen die herrschende tote kirchliche Form und ihre Schullehre für das Recht der individuellen, subjektiven, unmittelbar natürlichen Frömmigkeit. [Eines der merkwürdigsten Dokumente ist hier die „Theologia experimentalis“ von Gottfried Arnold, dem großen Geschichtsschreiber der Kirchen- und Ketzergeschichte, die auf den jungen Goethe so stark gewirkt hat: „... jeder Mensch habe am Ende doch seine eigene Religion . . .“<sup>80</sup>. Die lebendige Erfahrung wird hier gegenüber der Theorie sekundär. Aus dem Sehen, Empfinden und Erfühlen entsteht erst eine Liebe und Lust zu ihrer Sache. Das Kriterium der Wahrheit ist die innere Kraft und Besinnung. Müßige Theorie und Spekulation werden abgewiesen: „Theologie ist keine Theorie / sondern entweder die lebendige Hölle / oder der lebendige Himmel.“ „Ist Gott wesentlich die Liebe, nach I Joh. IV, 16, ey so will er auch als Liebe erkant und genossen sein“<sup>81</sup>. Also geht die Erkenntnis eines jeglichen Dinges aus der Erfahrung, aus der Tat und Empfindung, aus dem Werden der Wahrheit.] Hamann, Lavater, Herder und Jacobi, aber auch Goethe haben damals die Einwirkung des Pietismus erfahren. Sie wollen die versteinerte oder entleerte Religiosität wieder zum Leben erwecken. Der Deismus, der Gott zusammenrechnet, und die Dogmen als Produkte des Verstands werden abgelehnt. Der Glaube ist nicht rational begründet, sondern wurzelt im Erlebnis des ganzen Menschen, vor allem seines Willens, „Dasein für Dasein“. Es sind Fakten der Natur und Geschichte, persönliche Begegnungen, in denen Gott zu uns redet. Immer handelt es sich um Totaleindrücke und jede Erzählung der Bibel muß existentiell gelesen werden: das bist du, du hast Abel getötet, du hast Christus gekreuzigt. Das Dogma ist nur der symbolische Ausdruck für solche Erfahrungen. Auch sie sind immer individuell, und der Genius der Religion zeigt sich urwüchsig in jedem Volk in seinen Propheten.

Eine ganz neue Freiheit geht hier auf. Die Gegenwart Gottes wirkt in jeder empirischen Erscheinung, und Spinoza kann fast göttlicher erscheinen als der Johannes der Evangelien.

[Sie wissen schon: Der Deismus wie der Moralismus wie jedes religiöse System, jedes Dogma, sind auch hier natürlich als Produkte des Verstandes beseitigt: Gott wird erlebt. Die Variation dieses Erlebnisses sind mannigfaltig genug, auch sie sind, wie wir auch schon gesehen haben, begründet in der Individualität. Lavater, Hemsterhuis, Schleiermacher. Am schroffsten

hat Lavater darüber gesprochen: „Religion individualisirt sich in Jedem nach seiner Form und Organisation . . . Es ist unsinnig, dem Gewissen einer Nation, Gemeinde, Gesellschaft, Eine Religionsform aufzudringen“<sup>92</sup>. usw. Neue Toleranz gegenüber der Toleranz der Aufklärung, die alles am . . . als vernünftig maß und dabei sehr intolerant war. Jetzt entsteht das historische Verstehen. Wieder wird nun auch hier die Religion vor allem betrachtet da, wo sie entsteht, in ihrem Ursprung, im Propheten: in ihnen offenbart sich die Gottheit. Auch hier entsteht gegenüber der Aufklärung ein neues Verständnis der religiös lebendigen Epoche des Prophetentums, vor allem ein neues Verständnis der Bibel, und das Verhältnis zu dieser Erscheinung wird wieder ein Lebensverhältnis. Hamann in England nach seinem Zusammenbruch liest die Bibel als für ihn persönlich geschrieben, wie ein alter Jude, alles ist Allegorie, Chiffre auf sein eigenes Leben hin. So soll auch Natur und Geschichte religiös unmittelbar auszulegen sein, überall offenbar auf das eigene Dasein.

Dieser Glaube an die unmittelbare Offenbarung im Propheten hat im Religiösen die Gefahr, auch das Historische als Offenbarung zu nehmen, und dieser Gefahr ist weder Herder noch Jacobi noch Lavater entgangen. Hamann war theoretisch bereit, die krudesten Dogmen anzunehmen, um doch im nächsten Moment die ganze Freiheit des unmittelbaren Erlebnisses zu behalten, und Lavater, der sich besonders mit Christus zu tun machte und ihn, wie Goethe sagte, nach seiner Art allein buchstäblich und sinnlich zu nehmen, buchstäblich auffaßte, benutzte ihn doch so unkirchlich zum Supplement seines eigenen Wesens, daß er den Gottmenschen seiner individuellen Menschheit so lange ideell einverleibte, bis er zuletzt mit demselben sittlich in eins zusammengeschmolzen, mit ihm vereinigt, ja ebenselbe zu sein wähnen durfte. Sie ließ diese merkwürdige Variante zu dem Bewußtsein der Vergottung, von dem wir sprachen, wieder erkennen.

Aber das waren nur geile Seitentriebe des wahren Grundgedankens, daß Religion Leben in Gott und Leben aus Gott ist (und der Höhepunkt der Gemeinschaft nicht die Erkenntnis, sondern die Anbetung — Jacobi, Hegel). In diesem Grundgefüge konnte Herder, wie Lavater, wie später Schleiermacher in seinen Reden Spinoza den Göttlichen nennen. Vor allem aber geschah hier die tiefe, innere Umwendung des religiösen Gefühls im Christentum, die den Menschen mit Gott verwandt sein läßt, ein Teil in Gott, gottähnlich und in der Freude auf Gott als seine eigene Vollendung hin. Das ist das jubelnde Pathos des jungen Schiller wie die stille Gewißheit Goethes. Die Lehre von der Unwürdigkeit des Menschen, Gott-Herr und Mensch-Knecht, ist der jüdische Geist. Diesen Judaismus abzulegen fordert schon Herder. Hier ist die Wurzel zur Religionsphilosophie des jungen Hegel. Wunderbar ist diese Stimmung der Gottähnlichkeit in Schillers Juliusbrief.]

## 7. Die Wissenschaft

Schließlich war doch in diesem Erlebnisstandpunkt, der sich ursprünglich so leidenschaftlich gegen das Wissen wendete, auch eine neue Wissenschaft mit neuen Kategorien und neuen Methoden des Verständnisses angelegt, eine neue Naturwissenschaft, Phänomenologie und Morphologie der Naturerscheinungen und eine neue Wissenschaft der Geschichte.

Die alte große Naturwissenschaft von Galilei und Newton beruhte auf der Zerlegung der Erscheinungen und ihrer gedanklichen Konstruktion aus rationalen, mathematisch bestimmten Begriffen. Man suchte eine begrenzte Zahl gedanklich durchsichtiger Elemente und ihre gesetzlichen Beziehungen. Von dieser analytischen Naturwissenschaft kann jetzt nicht mehr die Rede sein. Für diese Generation sind alle diese Begriffe Fiktionen, die das einheitliche Leben des Ganzen, auf das es ihr ankommt, zerstören. Der Ansatzpunkt für die neue Wissenschaft ist die *Anschauung* und die in ihr gegebene *Ganzheit und Struktur*. Die Begriffe *Einheit* und *Ganzheit*, in denen alles einzelne nur Teil oder Glied ist, werden auch hier die Grundkategorien. Von hier aus waren in der Ästhetik und der Ethik die Begriffe der Gestalt und der Form gefunden worden als das Allgemeine im Besonderen, das Gesetz in der Mannigfaltigkeit. Das wird nun auch der Ausgang für die neue Wissenschaft: ihre Hauptbegriffe werden das Ganze und die Teile, richtiger die Einheit des Ganzen in den Teilen und darin dann gelegen Begriffe wie Gestalt, Struktur, Form, Organismus, kurz die Begriffe einer Phänomenologie und Morphologie, der Lehre von den Strukturen in Natur und Geschichte.

Am großartigsten kommt die ganz neue Möglichkeit von Wissenschaft gegenüber einer zergliedernden und erklärenden Naturwissenschaft heraus in den Arbeiten Goethes zur Morphologie: „Betrachtungen über Morphologie überhaupt“ von 1795 und Vorwort des ersten Heftes zur Morphologie. Physik und Chemie zerstören, indem sie trennen. „Diese Arten, sich organische Körper bekannt zu machen und vorzustellen, kann nicht allen Menschen genügtun, deren manche die Tendenz haben, von einer Einheit auszugehen, aus ihr die Teile zu entwickeln und die Teile darauf wieder unmittelbar zurückzuführen“<sup>93</sup>. Oder ganz ähnlich: „Es hat sich daher auch in dem wissenschaftlichen Menschen zu allen Zeiten ein Trieb hervorgetan, die lebendigen Bildungen als solche zu erkennen, ihre äußern sichtbaren, greiflichen Teile im Zusammenhange zu erfassen... und so das Ganze in der Anschauung gewissermaßen zu beherrschen“<sup>94</sup>. Er setzt hinzu, wie nah dieses wissenschaftliche Verlangen mit dem Kunst- und Nachahmungstrieb zusammenhängt. „Der Deutsche hat für den Komplex des Daseins eines wirklichen Wesens das Wort *Gestalt*. Er... nimmt an, daß ein Zusammengehöriges festgestellt, abgeschlossen und in seinem Charakter fixiert sei“<sup>95</sup>. Er will „die Natur nicht gesondert und vereinzelt“ als ein Wirrsal mechani-

scher Kräfte betrachten, sondern sie als „wirkend und lebendig, aus dem Ganzen in die Teile strebend, darzustellen“<sup>98</sup>, als wesentlich Spezifikation und Gestaltung.

Auch bei den anderen tritt diese neue Betrachtungsweise auf, schon in *Lavaters* Physiognomik, die ja auch den ersten Ansatz für Goethe gegeben hat. Hier werden schon die elementaren logischen Funktionen herausgehoben, die sich in der Anschauung selbst betätigen, sie nicht verändern, sondern sie nur aufklären. Goethe nannte das später sein „gegenständliches Denken“, das sich in die Anschauung versenkt und die in ihr enthaltene Beziehung sichtbar macht. Zunächst wird vor allem das Unterscheiden betont, weil man die Individualität und das Charakteristische sucht, dann aber auch das Vergleichen, ohne das auch das Individuelle nicht vorstellbar ist. Dabei ergibt sich, daß die Individualität nicht bloß auf einzelnen Merkmalen beruht, sondern daß eine Verschiedenheit jedesmal vom Ganzen bis in alle Teile geht.

Wie nun aber das Individuum nur in einer Fülle von Zuständen veränderlicher Erscheinung sichtbar wird, entsteht die Aufgabe seines genetischen Verständnisses. Auch solche Umbildung ist nur anschaulich zugänglich, ihr Verständnis setzt aber voraus, daß hinter der Vielheit der Erscheinungen eine gemeinsame Struktur steht, die ich herausheben kann und als deren Entwicklung ich dann die Umbildung der Erscheinung verstehe. [Dasselbe gilt für die Vergleichung der verschiedenen Individuen, die ich als Verwandte empfinde: ich suche, die Mannigfaltigkeit ihrer verschiedenen Formen auf eine Urform zurückzuführen, als deren Umwandlung (Metamorphose) ich die verschiedenen Individuen erkenne. Diese Urform ist dann aber, wie jene Grundstruktur der Entwicklungsformen eines Individuums, nicht eine Abstraktion im Sinne eines allgemeinen Merkmals, etwa wie wenn ich alle weißen Dinge zusammen nähme, sondern diese Urform hebt die wesentlichen Beziehungen der Struktur heraus, als deren gesetzliche Umformung durch den Druck der Umstände dann alle Abweichungen genetisch verständlich sind. In diesem Sinne schreibt Humboldt, Menschheit sei nicht ein allgemeiner Begriff, sondern eine reale Einheit, und so kommt Goethe zu seiner Urpflanze und seinem Urtier und seinen Begriffen von Typus und Urphänomen. Er spricht auch von der „Idee des Tiers“. Das Wort erinnert an seine Begegnung mit Schiller, der ihm sagte, sein Urtypus sei keine Anschauung, sondern eine Idee, worauf Goethe etwas ärgerlich erwiderte, daß es ja schön sei, wenn er Ideen habe und sie sogar mit Augen sähe. Er sprach damit eben einen sachlichen Zusammenhang, einen Strukturzusammenhang aus, der in der Erscheinung gelegen ist und nur herausgehoben wird. So entstand seine Morphologie und vergleichende Entwicklungsgeschichte und auf derselben Grundlage der Anschauung seine Farbenlehre, der erste Versuch einer Phänomenologie, d. h. einer Wissenschaft, die das Licht nicht physikalisch durch Zerlegung aus Schwingungen erklären



will, sondern sich nur an die Erscheinungen hält und die in ihnen gelegenen allgemeingültigen Beziehungen aufdeckt, die sachliche Ordnung dieses Erscheinungsgebietes, seine qualitativen Reihen und sonstigen Strukturgesetze. Solche phänomenologischen Strukturen, die allgemeingültig feststellbar sind, sind z. B. daß jede Farbe eine Stelle in der Farbenreihe hat und einen Helligkeitsgrad, jeder Ton eine Höhe, eine Intensität und Qualität.

Ganz neue Möglichkeiten der wissenschaftlichen Betrachtung waren hier gefunden, und ganz neue Gebiete der Wirklichkeit taten sich für die wissenschaftliche Behandlung auf, die der mathematischen Naturwissenschaft unzugänglich waren, und für die es eben einer ganz anderen wissenschaftlichen Haltung bedurfte. Diese wissenschaftliche Haltung war durch ganz eigene Züge charakterisiert. Sie war zunächst gegenständliches Denken, das nicht mit Begriffen und ihren Zusammenhängen arbeitet, sondern nur vertraut, wo man in der Sache ist und sich der Begriff in der Anschauung erfüllt. Jede Beziehung erfaßt im Konkreten, Faktischen das Notwendige und Allgemeine. Diese wissenschaftliche Haltung ist sich dabei stets bewußt, daß die Totalität des Lebens und der Sache mehr enthält als unsere Begriffe von ihr, die immer nur einzelne Züge an ihr sichtbar machen. Das Leben ist am Ende unausforschbar, wir dringen bloß immer tiefer in seine Strukturgesetzlichkeit ein. Das meint nicht irrational in dem Sinne von grundsätzlich nicht erfaßbar, sondern daß unser Strukturereffassen nie das Ganze auszuschöpfen vermag, wir uns dem Unendlichen nur vom Endlichen aus nähern. Die Methode dieser Forschung ist nicht die Induktion, die ein allgemeines aus vielen Einzelfällen abstrahiert, sondern sie hat darin etwas Geniales, daß sie intuitiv, oft schon an einem Exemplar die Einheit in seiner Mannigfaltigkeit zu erfassen vermag, immer vom Gesamteindruck ausgeht und sozusagen sprunghaft in ihm das Wesentliche erblickt. Diese Betrachtung war schließlich auch in der Lage, individuelle Gesetzlichkeiten zu sehen.

Wir werden diese neue wissenschaftliche Haltung in der intellektuellen Anschauung der idealistischen Systeme, ihren Kampf gegen die Reflexion und die Begründung des Wissens auf die im Erlebnis gegebenen Zusammenhänge der Struktur des Bewußtseins wiederfinden, sie ist auch noch die Grundlage der Hegelschen Logik, die ja eine Strukturlogik des Lebens ist. Vor allem aber ist sie die Grundlage der großen neuen Wissenschaften, der vergleichenden Biologie und der Geschichte. In der Geschichte vor allem bekam diese neue wissenschaftliche Stellung und Methode ihre volle Bedeutung. Auch hier werden anstatt des Kausalbegriffs und der pragmatischen Zerlegung die Begriffe Gestalt, Stil, Form.

[Wir sahen, daß dieser Erlebenstandpunkt, der sich zunächst so gegen die Ratio, die Theorie der Systeme gewandt hatte, doch wieder selbst zu der Wissenschaft kam. Wie er . . . in der Ästhetik, Ethik, zunächst auf das Lebensganze der Kräfte zielt, dann aber entdeckt, wie in diesem Ausdruck

doch Form und Gehalt enthalten ist, innere Form, und wie sich daraus ganz von selbst eine Wissenschaft entwickelt, die auf diese innere Form, auf die im Leben selbst enthaltene Gliederung, Struktur, Zusammenhang gerichtet ist: wie da neue Begriffe gesehen werden, nicht Konstruktionselemente des Wirklichen, sondern Wesensbegriffe, Gestaltsbegriffe. Das Leben blieb auch hier immer das erste, ganz und unzerlegt, und der Begriff klärt nur auf, hebt nur heraus, was in ihm enthalten ist.

Die erste Wissenschaft, die sich so entwickelte, war die Geschichte. Wie kam aber diese junge Generation überhaupt dazu, sich wieder mit der Vergangenheit zu beschäftigen. Sie wollte doch nur leben, die Vergangenheit und den Schutt der Jahrhunderte hinter sich lassen. Wie kam sie nun dazu, sich von neuem so an die ganze Vergangenheit der historischen Erscheinung zu verlieren? Die Arbeit des jungen Herder und schon Winckelmann zeigen diese eigentümliche Rückwendung sehr deutlich, aber auch Möser und Pestalozzi. Man sieht die Dürftigkeit der ersten Produkte der Zeit und hält sie gegen die großen Erscheinungen der Vergangenheit, die Antike, die Bibel, Shakespeare, die alte Verfassung, die moralischen Geheimsprüche der Vorfahren und fragt nun, was sie denn damals so groß gemacht hat. Die Aufklärung hatte die Vergangenheit verachtet, hatte sie von der Gegenwart getrennt, jetzt entsteht eine ganz neue Beziehung zu ihr, ein liebendes Verhältnis voll Pietät und Bewunderung. Man sieht auch plötzlich wie das eigene Leben nicht so regellos aus dem Nichts der Gedanken entspringt, sondern wie Leben aus dem Leben wächst, wie Vergangenheit und Gegenwart ineinander verwebt sind. Goethe erzählt in *Dichtung und Wahrheit*, wie damals ein Gefühl bei ihm überhandnahm und sich nicht wunderlich genug äußern konnte. Die Empfindung der Vergangenheit und Gegenwart in Eins.

Ich sagte Ihnen, daß von Montesquieu „*De l'esprit des lois*“ der neue Begriff kommt, der nur durch neues Erleben aufklärt: der Begriff des Geistes als der inneren Einheit, die sich in Gestalt und Form äußert, diesen Geist aufzufassen und aus ihm das Leben und sein Erscheinen zu deuten, das ist jetzt die neue wissenschaftliche Haltung. Ihr Geist und seine Einheit ist kein Rationales mehr im alten Sinn, auch kein Gesetz im Sinn der Naturwissenschaft, aber doch ein Allgemeines, das das einzelne bestimmt, das aber nichts Trennendes vom einzelnen ist, sondern in ihm als das Gesetz seiner Gestalt enthalten ist. So entsteht hier die neue historische Geisteswissenschaft und ihre Methode der Hermeneutik.]

Die methodische Grundlage war auch hier die kongeniale *Anschauung*, die in der Hingabe an den Totalindruck entsteht, seine Einheit erfaßt und die Erscheinung aus ihr deutet. Das Ziel ist die „Charakteristik“ als Aufdeckung der Struktur einer historischen Erscheinung. Diese Charakteristik hebt nicht mehr ein abstraktes Gesetz aus den Erscheinungen heraus, das

die Einzelheiten als unwesentlich draußen läßt, das Natürliche gegen das Positive, sondern hält sich an die konkrete Individualität und vermag auch das Einzelste noch aus dem Ganzen zu bestimmen. Humboldt schreibt später, wo er von den Lauten und ihren Beschaffenheiten spricht und daß die Erforschung der Form einer Sprache gleich mit dem Alphabet beginne: „Ueberhaupt wird durch den Begriff der Form nichts Factisches und Individuelles ausgeschlossen, sondern alles nur wirklich historisch zu Begründende, so wie das Allerindividuellste, gerade in diesen Begriff befaßt und eingeschlossen. Sogar werden alle Einzelheiten . . . mit Sicherheit in die Forschung aufgenommen“<sup>97</sup>. Humboldt hat den Begriff der inneren Form, wie ihn Goethe zunächst beim Kunstwerk feststellte, in das Zentrum der neuen Sprachwissenschaft gestellt. Er war für alle Wissenschaften des Geistes brauchbar als Zentralbegriff, und alle geisteswissenschaftlichen Begriffe, wie Stil, Verfassung, System haben ihn zur Grundlage.

Der zweite Charakterzug der Methode war dann der *genetische*, der Ausgang vom Keim, von der Entstehung, der das Wesen offenbart. [Über die Einzellerscheinung hinaus dann die Entwicklungsgeschichte als Hauptwerkzeug des totalen Verstehens.] So sucht Herder das Wesen der Ode in ihrem Ursprung auf. „Er enthält in sich das ganze Wesen des Produktes.“ „In dem Ursprung ist die Grundfeste des Ganzen, die bleibende Einheit gegeben“<sup>98</sup>. Oder Schleiermacher formuliert in den „Reden über die Religion“: „In allen Dingen haben die, welche nur nachtreten und zusammentragen, und bei dem was ein anderer gegeben hat, stehen bleiben, nicht den Geist der Sache, dieser ruht nur auf den Erfindern, und zu ihnen mußt du gehen“<sup>99</sup>. Zugleich ergab sich doch, daß das Ganze des Wesens sich erst in der Entwicklung offenbart, die ganze Geschichte eines geschichtlichen Phänomens zeigt erst was in ihm steckt.

Das Hauptwerkzeug der Methode war der Vergleich als „die wissenschaftliche Denkweise schlechthin, die den Geist zum Gegenstand hat“. Diese Methode des geschichtlichen Verstehens, der Erfassung der inneren Form, der Deutung aus ihrer Einheit und Entwicklung mit Hilfe der Vergleichung ist die Grundlage der neuen Geisteswissenschaft bei Herder und Goethe, den Schlegel, Schleiermacher, Humboldt und Hegel und der ganzen historischen Schule bis zu Dilthey. Die Lehre vom Verstehen, die Hermeneutik, wird damals von Schleiermacher als erstem entwickelt, Boeckh, Droysen und schließlich Dilthey haben sie ausgearbeitet. Die vergleichende Methode wird angewandt auf Recht und Mythos, Sprache, Kunst usw. Spenglers Morphologie ist nur eine kühne Erweiterung der hier gewonnenen Methode auf die Einheiten ganzer Kulturen. Auch die Methode der modernen Germanisten, die vor allem „die Gestalt“ aufsuchen statt „die Beeinflussung“, stammt von hier.

[Die letzte Grundlegung dieser neuen historischen Geisteswissenschaft lag aber in einer neuen *Psychologie*, die nun die Seele nicht mehr aus dem

Mechanismus von Elementen und ihrer gesetzlichen Beziehung erklärt, wie das die . . . Psychologie des Rationalismus und des rationalen Empirismus geben wollten, sondern die Seele als ein Ganzes weiß, eine Totalität, die auch als Ganzes in jede einzelne ihrer Regungen eingeht. Das was man heute Ganzheitspsychologie nennt, das ist damals in der Deutschen Bewegung gleich gesehen worden. Man kann die Seele nicht auf Elemente zergliedern, sondern nur auf Richtungen, wo doch in jeder dieser Richtungen immer die ganze Seele mit enthalten ist, jedes Moment Einheit und Mannigfaltigkeit und so auch seiner Entwicklung nach schöpferische Ganzheits-transformation ist. Dilthey in seiner berühmten Abhandlung über beschreibende und zergliedernde Psychologie hat diesen Gedanken der Deutschen Bewegung wieder klar herausgestellt gegenüber der naturwissenschaftlichen konstruktiven Richtung, die sie unter dem Einfluß des westlichen Positivismus angenommen hatte. Der entscheidende Punkt ist aber: Wir haben nicht ein abstraktes Sein, das dann in isolierter Funktion tätig ist, sondern die Einheit und Ganzheit des Seins durchwirkt alle seine Verhaltensweisen und ist in ihnen allen enthalten.

In jeder Teilerscheinung des Seelenlebens lebt das Ganze mit und muß mit darin erfaßt werden. Die naturwissenschaftliche Psychologie hatte das mißverstehen müssen, weil für die Naturwissenschaft, die die Dinge immer von außen *circa rem* sieht, allerdings Einheit gleich . . . oder formale Einheit ist, immer Elemente in ihr gesucht werden, die dann von außen durch ergänzende Hilfsbegriffe verbunden werden. Die echte geisteswissenschaftliche Psychologie hat aber in diesem Totalitätsbegriff der Seele ihren ursprünglichen Ausgangspunkt. Es ist nur eine Folge, daß wir, auch wenn wir die letzten Unterschiede im Verhalten der Seele herausheben wie Denken, Wollen und Fühlen, wir uns klar sein müssen, daß wir es da immer nur mit Seiten des einheitlichen *ganzen* Lebens zu tun haben, derart, daß sich jede dieser Seiten in jedem psychologischen Akt wiederfindet, d. h. also: in jedem psychologischen Akt gibt es Denken, Gefühl und Willensmomente und in jedem Bewußtseinszustand sind diese Seiten nur gleichsam in ihrer bestimmten Strukturform verbunden. Oder wenn ich die inhaltliche Funktion isoliere, die durch die Wertrichtungen ausgedrückt werden, so sind doch in jedem Ausschnitt des geistigen Lebens, wenn auch in ungleicher Stärke, sämtliche geistigen Grundrichtungen enthalten, in jedem geistigen Akt wal-tet die Totalität des Geistes.

Aus dem Totalitätscharakter geht aber nun eine Undurchsichtigkeit in alles geistesgeschichtliche Leben ein. Weil er in jeder historischen Erscheinung wirksam ist, ist sie nur aus abstrakten Zügen zu konstruieren: Wesen der Kunst, des Staats, der Wirtschaft.

Und ein zweiter Zug in ihrer Seele: daß sie Erinnerung hat, d. h. das Nachleben der Vergangenheit in der Gegenwart, wobei die neue Erfahrung immer bedingt ist von dem ganzen erworbenen Zusammenhang des bishe-

rigen Lebens. Auch damit kommt ein tief Geschichtliches in die Seele hinein: jedes Gefühl bekommt seinen Sinn aus den früheren Erfahrungen und der in ihnen gewonnenen Wertordnung, jeder neue . . . wird gemessen an dem ganzen Zusammenhang. Die Seele ist kein Naturgewächs, sondern ein geschichtliches Wesen, niemand kann sagen, was von Natur in ihr steckt, sie offenbart ihren Gehalt in der geschichtlichen Wahrheit.]

Und wenn man an die Phänomenologie oder die neue Biologie denkt und vor allem an die neue Psychologie mit ihrem Ausgang von der Ganzheit statt von dem Mechanismus der Elemente, so sieht man, wie unmittelbar gegenwärtig die Entdeckung jener Generation noch ist, die eben die spezifisch deutsche ist.

Mit dieser neuen Geschichtswissenschaft war nun eine ganz *neue Freiheit* gegeben, die allen Formen des Lebens gerecht wird. Es gibt jetzt kein natürliches Begriffssystem mehr, keine natürliche Religion, kein natürliches Recht, die hinter der positiven Religion und dem positiven Recht das eigentlich Wahre sei, das für alle Zeiten und Völker gelte. Das eigentlich Wahre ist der Wesensgehalt der lebendigen Erscheinung, der immer nur in der Anschauung zu erfassen ist, aber nicht durch einen abstrakten Begriffszusammenhang. Die Prinzipien sind nicht unterschieden vom Leben vorhanden, sondern entstehen im Leben selbst und evozieren es nur.

Schon die Aufklärung hatte in ihrer Geschichtsschreibung die Korrelationen aller geschichtlichen Erscheinungen in einer Kultur gesehen: eine andere Verfassung ergab auch eine andere Kunst, ein anderes Recht usw. Diese innere Abhängigkeit aller Leistungen voneinander bekam jetzt, wo sie aus dem Einheitspunkt des schöpferischen Geistes verstanden wurde, eine viel tiefere Bedeutung. Es ergaben sich aber auch große Schwierigkeiten. Vor allem die Erkenntnis von der Relativität jeder Bestimmung. Unbedingt ist nur die Natur des Geistes selbst und seine schöpferische Kraft. Das Problem mußte sein: welches ist denn die wesentliche Struktur des menschlichen Geistes, aus der alle historische Umformung verständlich wird. Und wenn in dieser Umformung Entwicklung ist, welches ist dann der Zielpunkt, oder ist sie nur zu vergleichen mit der Entwicklung der Natur, die für jede Einzelform immer zum Tode führt? Oder wie verweben sich diese Möglichkeiten? Der Kampf gegen ein Positives ist in der Geschichte nicht wegzuleugnen, auch wenn man seinen historischen Charakter erkannte. Was bedeutet dieses Positive jetzt? Das Leben schafft sich Formen; wenn sich das Leben wandelt, stehen ihm diese Formen als tot und hindernd gegenüber. So entsteht der Kampf gegen sie. Aber welches Gesetz regiert den Wandel des Lebens selbst? Die letzte Lösung bietet auch hier nur der Begriff der Totalität, dem gegenüber jedes individuelle Leben und seine Form nur eine Möglichkeit darstellt, die naturgemäß begrenzt ist, um so begrenzter, je deutlicher und fester sie ihre Eigenart ausbildet. Die Wahrheit ist nur in allen Erscheinun-

gen zusammen. Indem sich die ausgeschlossene Möglichkeit geltend macht, richtet sozusagen das Ganze über die Teilgestalt, indem sie seine Ergänzung hervortreibt. Ganz neue geistige Triebkräfte werden jetzt bewußt: die Ahnung des Ganzen, die Sehnsucht der Vereinigung.

Auch diese neue Wissenschaft ist getragen von dem metaphysischen Einheitserlebnis. Große Konzeptionen entstehen nur so, auch die große Naturwissenschaft bei Kepler und Galilei stand unter solchen Voraussetzungen. Die Grundlage dieser Wissenschaft jetzt ist die Voraussetzung von der Einheit der Natur und des Menschengeschlechts, daß bei aller Individualität alles nach einer Grundform gebildet ist und nur Modifikation, darum verstehbar und vergleichbar (Monade). Schon in den „Physiognomischen Fragmenten“ Lavaters heißt es: „Die Natur hat nur ein Urbild, diese Kraft, diese Geistigkeit ist immer in einerlei Gefäß, einerlei Form, verschieden nur nach Lage und Umständen“<sup>100</sup>. Er zeichnet dann zwanzig Animalitätsstufen, die vom Frosch zum Apollo reichen. Herder hat dann zuerst die Einheit dieser großen Anschauung durch Natur und Geschichte durchgeführt. Seine Ideen gaben das neue wissenschaftliche Weltbild. Auf der Grundlage von der Einheit der Natur in allen Organisationen wird die Verschiedenheit der Erscheinungen abgeleitet aus den verschiedenen Umständen. Auch der Mensch wird in die Reihe der Organisationen eingeordnet, die erdbedingt ist und in ihm gipfelt. Darauf erhebt sich dann auch das Reich der Geschichte, wieder eine unendliche Mannigfaltigkeit und Stufenreihe zu einem Ziel hin, das als Humanität bestimmt wird. Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus hatte damit seine erste große wissenschaftliche Darstellung gegeben. Goethe im Vorwort zur Morphologie spricht seine Gemeinschaft aus. Das Göttliche entfaltet sich in der Fülle des Lebens und dieses Leben ist wissenschaftlich faßbar in dem Aufbau der Entwicklungsreihe, zu der der Mensch mit gehört und in dessen Geschichte sich diese göttliche Entfaltung fortsetzt — eine großartige Vision!

Aber nun doch tiefe Schwierigkeiten. Der Ausgang war zunächst das Erlebnis des Individuums. Im Erlebnis ist Wahrheit für mich, ist in ihm aber auch Wahrheit an sich? Versinkt nicht alles in Willkür und Subjektivität? Darüber hinaus führte das Sehen der Geschichte: was der Mensch ist, zeigte sich objektiv in ihren Manifestationen. Die höheren Überzeugungen haben eine Welt hervorgebracht. Aber das Recht jeder individuellen Form streitet mit dem Problem der Entwicklung. Wo ist der Maßstab? Der Aufklärung gegenüber waren dann alle Gegensätze zusammengeworfen worden in die Totalität des Lebens. Aber die Frage war, ob das „Leben“ alles ist, ob es daneben nicht noch eine ganz andere Einheit gibt, die wieder zu Gesetz und Notwendigkeit führt und so das Leben sich in höchstem Sinne als polar erweist. Eine Frage war auch, ob die pantheistische Grundstellung ausreicht und es nicht ganz andere Möglichkeiten der Weltstellung gibt, die von dem Ansatz dieser jungen Generation nicht zu erreichen waren.

In dieser Lage tritt nun die Kantische Philosophie ein: gegen die Erlebnisstellung der jungen Generation die philosophische Fragestellung, die die Begründung der Erkenntnis verlangt statt Steigerung der Realität.

## II. Abschnitt

### Die Kantische Gegenstellung

Kant war eine Generation älter als die meisten der Männer, von denen wir bisher gesprochen haben; Herder war sein Schüler gewesen. Elf Jahre hatte er schweigsam mit dem großen Problem seiner neuen Methode gerungen. Als die „Kritik der reinen Vernunft“ 1781 erschien, fand sie diese andere Gedankenwelt fertig vor. Es war dasselbe Jahr, in dem Schillers „Räuber“ und Pestalozzis „Lienhard und Gertrud“ herauskamen. Wir müssen nun sehen, wie sich Kant gegen den Standpunkt verhält, den diese Jünglinge angriffen und dann, wie er sich zu ihnen selber stellte.

Auch Kant will von der Demonstration aus leeren Begriffen nichts mehr wissen und hat das neue Bewußtsein der Wirklichkeit, die nicht analytisch als Prädikat aus einem Begriff herauszuklauben ist. Sein Aufsatz „Über den einzigmöglichen Beweisgrund für das Dasein Gottes“ mit seiner Kritik von Mendelssohns Ableitung der Wirklichkeit aus dem Begriff der Möglichkeit gab, wie wir sahen, Jacobi die Klarheit. Auch Kant verlangte Erfahrung, Anschauung als den Gehalt für alle Begriffe, ohne die sie leer sind. Auch Kant machte unter Rousseaus Einwirkung jenen Umschwung durch, der das Wissen nicht mehr als den höchsten Zweck des Menschen ansah, den Wert des Menschen von seinem Wissen unabhängig machte: über der Spekulation und dem ganzen Apparat der äußeren Bildung steht die „tief verborgene Natur des Menschen“, der einfach seine Pflicht tut. Die moralische Güte stammt aus anderen Tiefen als aus dem Verstande, und die großen Tatsachen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind nicht von ihm garantiert. In den beiden Kritiken wird immer wieder ausgesprochen, daß das Interesse des „Menschen“, das heißt eben jenes Rousseauschen Menschen, durch die Resultate seiner Spekulation nicht berührt wird, der besitzt, was er für Leben und Handeln braucht; der Verlust trifft nur „das Monopol der Schulen“. Die Schulen werden durch ihn belehrt „sich keine höhere und ausgebreitetere Einsicht in einem Punkte anzumaßen, der die allgemeine menschliche Angelegenheit betrifft, als diejenige ist, zu der die große (für uns achtungswürdigste) Menge auch ebenso leicht gelangen kann“<sup>1</sup>. Auch für ihn bleibt der Philosoph ausschließlich Depositär. Die Analyse deckt nur die Grundlagen auf, die dem natürlichen Menschensinn sicher sind, der nur durch die Systeme irregeleitet und übertäubt wurde. Vor allem endlich steht

auch Kant gegenüber dem Skeptizismus und sucht eine neue Gewißheit. Und auch er kennt die schöpferische Spontaneität des Geistes, die von innen nach außen dringt und sich selbsttätig über die mechanischen Vorgänge erhebt.

Aber — damit trennt er sich von Herder und Jacobi und anderen — jene Erfahrung ist ihm ein durch das Denken Vermitteltes, ohne das Denken ist die Erfahrung blind, und jene neue Gewißheit kann nicht zufrieden sein mit der rein subjektiven Sicherung, die das Erlebnis dem Individuum gibt, sondern das Problem ist die objektive Geltung der Erkenntnissätze, der ethischen Imperative, der ästhetischen Urteile, der religiösen Aussagen. Und auch jene schöpferische Macht des Geistes will nicht einfach behauptet werden, sondern muß für ihn vermittels der Analyse der Bewußtseinsstat-sachen festgestellt werden. Synthesis. Totalität.

Also auch Kant geht von der Erfahrung aus, und in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik sagte er, er mußte das Wissen aufheben, um dem Glauben Platz zu machen. Aber diese Erfahrung und dieser Glaube waren nun nicht jenes einfache Gewißwerden im Erlebnis wie bei Hamann, Jacobi und Lavater, sondern Kant wendet sich gegen diese „geniemäßige Freiheit des Denkens“, diese „Philodoxie“ statt Philosophie, und sein Problem wird eben dies: Was heißt und bedeutet Erfahrung? Ist sie bloße Wahrnehmung, wie die Sensualisten meinen, oder doch ein durch Denken Vermitteltes, und welche Geltung hat sie dann? Worauf gründet sich und was für eine Gültigkeit hat jener Glaube? Und hatten jene Männer die stärkste Gewißheit in ihrer Individualität gefunden, ihren Geltungsbereich damit aber auch auf diese Individualität beschränkt, so entdeckte jetzt Kant als das tiefste Problem in dieser Erfahrung und diesem Glauben, in unseren ethischen und ästhetischen Erlebnissen ihren Anspruch auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, auf eine objektive Gültigkeit, die über alle Individualität hinausgeht.

Auch die Männer jener jungen Generation, Herder, Goethe, hatten im Lauf ihrer Entwicklung ihre Individualität zu einem allgemeinen Menschlichen erheben wollen und die Eingeschränktheit des Subjekts und seiner historischen Stellung überwinden durch Aufnahme des ganzen historischen Erlebnisgehaltes, Mitgefühl für jedes Leben und jeden Standpunkt. Herder hatte gesagt, weil *das* Gute in seiner Totalität nicht in einem Menschen möglich sei, sei es ausgestreut in tausend Gestalten, die der Nachlebende dann erst in ihrer Totalität erfaßt, und ähnlich schreibt Goethe an Schiller einmal über die Wahrheit: die Natur sei „deswegen unergründlich, weil sie nicht *Ein* Mensch begreifen kann, obgleich die ganze Menschheit sie wohl begreifen könnte“, nur sei eben „die liebe Menschheit niemals beisammen“; die Aufgabe sei aber darum, gewisse Vorstellungsarten nebeneinander stehen zu lassen, sich nicht zu unterstehen, eine auszuschließen oder eine über das Gebiet der anderen auszubreiten<sup>2</sup>. Schiller antwortet „frappiert“ von diesem Gedanken, „daß die Natur, obgleich von keinem einzelnen gefaßt,



von der Summe aller Individuen gefaßt werden könnte. Man kann wirklich . . . jedes Individuum als einen eigenen Sinn betrachten, der die Natur im ganzen ebenso eigentümlich auffaßt als ein einzelnes Sinnenorgan des Menschen und ebensowenig durch einen andern sich ersetzen läßt, als das Ohr durch das Auge und so weiter"<sup>3</sup>. Und auf ähnliche Weise findet Humboldt die Wahrheit erst, wenn die Erfahrung des Subjekts sich ergänzt durch das Studium der Erfahrung anderer.

Da ist also auch ein Streben nach Allgemeingültigkeit und Objektivität, aber Kants Allgemeingültigkeit und Objektivität meint nicht diese Totalität aller Erfahrungen, sondern sie fragt nach der Allgemeingültigkeit und Objektivität jeder einzelnen Erfahrung. Sie fragt nicht nach dem Ganzen der Wahrheit, sondern nach der Möglichkeit von Wahrheit überhaupt. Jene Generation sagte, das ist Intuition, Erlebnis, also wahr. Kant aber sagt: eure Intuition, euer Erlebnis ist nicht bloß einseitig als Erlebnis eines Individuums, wie ihr glaubt, sondern zunächst überhaupt nur ein subjektiver Zustand. Welches Recht hat man, die Wahrnehmung dieses Zustandes auf einen Gegenstand zu beziehen, der für alle gilt? Und ebenso ist es mit der sittlichen und der ästhetischen Erfahrung, die Frage geht zunächst nicht nach der Totalität des Guten, der Summe jeder Schönheit, sondern was ist sittliche Güte überhaupt und welchen Grund hat eine solche Beurteilung. Und wenn sie einen Anspruch auf objektive Gültigkeit enthält, wie ist der möglich? Und was heißt das: ein Gegenstand ist schön, und wenn das kein Erkenntnisurteil, sondern ein Urteil des subjektiven Gefühls ist und doch wieder den Anspruch auf Allgemeingültigkeit enthält — wie ist ein solches objektives Gefühlsurteil möglich?

Man muß das wie einen dramatischen Konflikt sehen, denn so hat sein Auftreten gewirkt. Gegenüber der Tendenz auf Leben und Steigerung des Lebens macht sich hier wieder die philosophische Bewußtseinsstellung geltend, die nach der Möglichkeit der Erkenntnis und nach der Begründung dieses Lebens fragt. Erfahrung ja, aber wie ist Erfahrung möglich? Glauben ja, aber wie ist Glauben möglich? Und diese Frage fordert immer eine vorangehende: was ist Erfahrung, was ist Glauben, Güte, Schönheit usw.?

Der Gegensatz, der sich hier auftat, mußte sich naturgemäß auch in der Methode zeigen. Das Denken geht jetzt wieder hinter das Erlebnis zurück, bleibt nicht bei ihm stehen, sondern zerlegt es. Hamann und seine Schüler wollten von der Analyse nichts wissen als dem Mittel, das Geheimnis des Lebens zu erspüren, man faßte das Leben nur im Ganzen. Wird aber nach der Gültigkeit des Erlebens gefragt, so muß dann doch zergliedert werden. Und so analysiert denn Kant, der größte Analytiker, den Deutschland neben Lessing hervorgebracht hat, und überall wo die junge Generation Einheit gesehen hatte, trennt er zunächst, scheidet Sinnlichkeit und Verstand, Neigung und Gesetz, Materie und Form, Wissen und Glauben, Natur und Freiheit, das Angenehme vom Guten und Schönen usw. Damit aber noch nicht

genug: Diese Scheidungen bekamen bei ihm eine weltanschauliche Bedeutung, aus den analysierten Unterschieden werden metaphysische Gegensätze, und so zerriß seine Untersuchung die Einheit des Lebens und Weltgefühls, die die Seele und das Glück jener Generation war. So wurde er denn auch von hier aus sofort angegriffen von Hamann, von Herder, und aus der Arbeit diese Einheit zu verteidigen und sie auch innerhalb der Kantischen Resultate durchzusetzen, erwachsen dann die neuen idealistischen Systeme, voran Schillers Gedanken.

### 1. Das Erkenntnisproblem

Der Einsatz von Kants Methode war nun immer der, daß er von dem geistigen Faktum der Erfahrungsurteile, der ethischen, ästhetischen Urteile ausging. In diesem Faktum war dann der entscheidende Befund jedesmal der *Anspruch auf Objektivität*. Der Empirismus, der das Zustandekommen des geistigen Lebens rein passiv durch die Sinneseindrücke, das Triebleben und die Assoziation der Vorstellungen erklären will, kann diesen Anspruch nicht begründen, er ist sich über seine eigene Grundlage vollständig im unklaren, ist naiv: er setzt immer schon die Erfahrung, die Objektivität der empirischen Tatsache, „die Welt“ als selbstverständlich voraus. Aber gerade da liegt bereits das Problem: mit welchem Recht trete ich aus dem ganz subjektiven Kreis meiner Erlebnisse heraus und mache eine Aussage über einen Gegenstand, behaupte eine objektive Welt?

Ein zweiter grundlegender Ansatz Kants war, daß er sah, das eigentlich Problematische in aller Erkenntnis, womit sie über die durch die Sinne gegebene Mannigfaltigkeit der Eindrücke hinausgeht, ist, wo sie *Zusammenhang* behauptet. Gegeben ist uns nichts als die Mannigfaltigkeit der Empfindungen, und aus welcher Ordnung die auch stammen mögen, wie sie in uns auftreten, sind sie ein Chaos, in jedem in anderer Reihenfolge. Soll da eine objektive Ordnung hineinkommen, so müssen wir sie herstellen. Alle Einheit, Verknüpfung und Ordnung in der Welt ist unser Werk. Die Einheitsbegriffe und die Gesichtspunkte dieser Ordnung sind uns nicht gegeben, sondern wir müssen sie mitbringen. Wo immer Zusammenhang in unseren Wahrnehmungen auftritt, ist er eine *Leistung des Geistes*, der sie mit Hilfe seiner Einheitsbegriffe stiftet. Das war eine ungeheure Einsicht, die nun überall revolutionierend wirken mußte. Der französische und englische Empirismus war damit in Deutschland in der Wurzel beseitigt. Die Bildung unserer Erfahrung vollzieht sich durch die synthetische Energie unseres Geistes. Es gibt keine Verbindung, die wir nicht kraft unserer synthetischen Energie setzen. Einheit ist immer ein Geistiges, das nicht empfindbar ist, sondern gedacht wird. Der Empirismus meinte sicherzugehen, wenn er sagen konnte: „das ist Erfahrung“. Jetzt stellte sich heraus: in jeder Er-

fahrung steckt ein Denken, stecken Leistungen des Verstandes. Wo wir einen Gegenstand als Einheit der Empfindungen behaupten, da ist es eine Denkleistung, die die Empfindungen zu der Einheit des Gegenstandes verknüpft. Wo wir zwischen zwei Ereignissen das Verhältnis von Ursache und Wirkung feststellen, da ist es unser Denken, das die bloße Zeitfolge zweier Wahrnehmungen in dieses Verhältnis umdeutet.

Die große Frage mußte aber sein: wenn das so ist, welches Recht haben wir, diese Festsetzung als objektiv zu behaupten? Und diese Frage wird ganz dringend, wenn wir apriorische Behauptungen über die Wirklichkeit aufstellen und der Natur Gesetze vorschreiben, nach denen sie sich richten soll. „Gegenstand“, „gesetzliche Welt“, „Natur als Einheit aller Erfahrung“, das sind alles Gedanken, Resultate der Verarbeitung von subjektiven Gegebenheiten. Sie sind nicht das erste, sondern entstehen erst in unsrer Arbeit. Wie können sie objektiv gültig sein? Kant antwortet: sie sind dann objektiv gültig, wenn sie denknotwendige Verknüpfungen sind und ich diese Verknüpfungen beweisen kann als Regeln, unter die ich Erscheinungen subsumieren muß, um ein subjektives Urteil als objektiv gültig behaupten zu wollen. Das ist Kants denkwürdige Umdrehung: das Objekt liegt jetzt nicht mehr am Anfang der Erfahrung, sondern am Ende, es ist das Ziel, ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Und die synthetische Energie des Geistes, die Arbeit des Verknüpfens hat den Sinn der Verobjektivierung, die Leistung des Verstandes ist nicht, etwas objektiv Gegebenes aufzufassen, sondern dem subjektiven Erlebnis den Charakter der Objektivität zu geben.

Schon Plato hatte gesehen, daß jede Synthese eine Einheit voraussetzt, die nicht in der Synthese erst entsteht, sondern die Bedingung der Synthese ist. Diese Einheit ist die Einheit unseres Bewußtseins. Wo zwei Farben verglichen werden, muß eine Einheit sein, die sie vergleicht, wo zwei Vorstellungen aufeinander bezogen werden, eine Einheit, die sie bezieht. Unser empirisches, inhaltlich erfülltes Bewußtsein ist aber nun selber keine gegebene Einheit — auch hier hatte schon Hume den naiven Glauben aufgelöst — es ist an sich etwas ganz Zerstreutes. Die Synthese zweier Vorstellungen ist also nicht möglich, wenn ich jede Vorstellung bloß mit Bewußtsein begleite, sondern erst wenn ich sie in *einem* Bewußtsein verbinde. Will ich aber nun objektive Aussagen machen, so heißt das, daß meine Verknüpfung nicht bloß in meinem subjektiven Bewußtsein, sondern in einem objektiven Bewußtsein gültig sein soll. Der Ausdruck dieses Bewußtseins ist das Bewußtsein „ich denke“. Soll eine Vorstellungsverbindung etwas Objektives für uns bedeuten, so muß sie in dieses für alle identische Bewußtsein eingehen können, von dem Bewußtsein „ich denke“ begleitet sein. Kann ich mich nicht in solches identische objektive Bewußtsein stellen, so habe ich ein so vielfarbiges Selbst, als ich Vorstellungen habe. Alle meine Vorstellungen müssen also den Bedingungen notwendig gemäß sein, unter

denen sie allein in einem allgemeinen Selbstbewußtsein zusammen stehen können. Diese objektive Einheit des Bewußtseins ist die letzte Bedingung aller Erkenntnis. Damit ist keine metaphysische Existenz ausgesagt, sondern zunächst nur ein logisches Ziel: jede Behauptung soll gelten für jedes Bewußtsein. Ich erkenne einen Gegenstand dadurch, daß ich eine gegebene Anschauung in Absicht auf die Einheit des objektiven Bewußtseins bestimme, und umgekehrt: diese Identität des Selbstbewußtseins, „die synthetische Einheit der Apperception“ ist nur möglich dadurch, daß jede Vorstellung so synthetisch mit den andern verknüpft wird.

Immer neu strömt eine Fülle von Eindrücken auf uns ein, sinnlos chaotischer Stoff. Ihr gegenüber steht die *Einheit des denkenden Selbstbewußtseins*. Was uns etwas bedeuten soll, jeder Splitter des Bewußtseins muß in ihr seine feste Stellung haben. Die Leistung des Verstandes ist nichts anderes als die Eindrücke den Regeln zu unterwerfen, die das Werkzeug dieser Einheitssynthese sind. Diese Regeln, Kant sagt Kategorien, haben gar keinen eigenen Inhalt, sie sind rein formale Ordnungsbegriffe, durch sie formt die Einheit des Selbstbewußtseins die Mannigfaltigkeit der Eindrücke zur Einheit der objektiven Welt.

Die Möglichkeit, gegenüber dieser ganz disparaten Sinnlichkeit diese Einheitsbeziehung des Verstandes herzustellen, ergibt sich aber aus einer letzten Voraussetzung, der Lehre von dem *Schematismus* der produktiven Einbildungskraft. Schon jede Wahrnehmung ist ein Zusammengesetztes und hat eine Beziehung auf jene letzte Einheitssynthese. Jede Empfindung ist in Raum und Zeit. Alle Einzelräume verbinden sich in der produktiven Einbildungskraft zu dem einen objektiven Raum und alle Zeiten zu der einen objektiven Zeit, und da alle Wahrnehmungen räumlich oder zeitlich sind, so hat jede Wahrnehmung eine notwendige Beziehung auf diese großen Einheitsschemata von Raum und Zeit. Damit ist der Sensualismus im Innersten überwunden, sogar die Allgemeinheit und Notwendigkeit, welche in der Wahrnehmung dem räumlichen und zeitlichen Schema der Empfindung beiwohnt, ist nicht durch bloße Rezeptivität begründet, sondern steht unter der Bedingung jener synthetischen Einheit der Apperception. Unsere Einbildungskraft verknüpft sie produktiv, gemäß jener Bedingung, die objektive Einheit alles Bewußtseins zu ermöglichen, nur nicht diskursiv wie die Kategorien in den Urteilen, sondern in der Anschauung. Die Möglichkeit, jede Vorstellung von der Einheit des „ich denke“ aus zu bestimmen, liegt darin, daß jede Wahrnehmung schon eine Beziehung auf jene Einheit enthält. In diesen anschaulichen Synthesen sind dann die Schemata gegeben, die die Anwendung der Verstandesbegriffe ermöglichen. Also z. B.: wenn Eindrücke koexistieren, so, daß eine Mannigfaltigkeit von Empfindungen jedesmal verbunden erscheint, so wende ich die Kategorie von Ding und Eigenschaft auf sie an, wenn sie regelmäßig aufeinander folgen, die Kategorie Ursache und Wirkung. Hume hatte gesagt, wenn ich Regelmäßig-

keiten in der Sukzession beobachtet habe, dann erdichte ich aus Eingewöhnung und Erwartung heraus einen Kausalzusammenhang. Kant sagt: die Beobachtung der Regelmäßigkeit steht selber schon unter der Bedingung der Einheit des Bewußtseins, und die Anwendung der Kategorie der Kausalität auf diese Regelmäßigkeit ist dann nur die ausdrückliche objektive Bestimmung, die diese Sukzession als notwendig erkennt, die aber schon in der Behauptung einer objektiven Regelmäßigkeit enthalten war. Der *oberste Grundsatz* aller Wissenschaft ist damit: ein jeder Gegenstand steht unter der notwendigen Bedingung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung in einer möglichen Erfahrung, d. h. unter der Bedingung der Einheit des nach Regeln durchgängig verknüpften Bewußtseins. Also: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände dieser Erfahrung. Die objektive Welt, mit der wir es zu tun haben, ist keine absolut wirkliche Welt, sondern baut sich erst durch ein vom Denken durchgeistigtes Erfahren als Welt von Gegenständen auf. Die reinen Verstandesbegriffe, die apriorischen Regeln der Einheitssynthese können darum auf diese Welt von Gegenständen Anwendung finden, gelten für die Natur, weil die Gegenstände und die Natur als geordnete Gegenstandswelt *Erzeugnis dieses Erkennens* sind. Die Wissenschaft kann die Gesetze und Prinzipien der Natur antizipieren, weil sie damit nur die Prinzipien ausspricht, die überall bei dem Aufbau der gegenständlichen Welt wirksam sind. Der Verstand richtet sich nicht nach einer zuvor bestehenden Gegenständlichkeit, sondern diese richtet sich nach ihm. *Das Sein richtet sich nach dem Denken.* Es geht kein fertiges Sein dem Erkennen als Gegenstand voraus, sondern das Denken entwirft aus sich heraus die Idee des objektiven Seins und erzeugt es dann durch methodische Formung des sinnlichen Rohmaterials, indem es das Mannigfaltige desselben durch die formalen Einheitsregeln ordnet. Die Welt ist damit verwandelt in Gegenstände des Bewußtseins, und es gibt für das Bewußtsein keine anderen Gegenstände als diejenigen, die es kraft seiner Vernunftsbetätigung erzeugt.

Man muß sich die Größe dieser Anschauung ganz klarmachen. Bis dahin war der Geist abhängig von den Objekten und ihren Gesetzen, jetzt ist die Welt unsere *spontane schöpferische Leistung*, und der innerste Kern, aus dem diese Leistung entspringt, ist die Einheit unseres Selbstbewußtseins. Die Parallele zu der Entdeckung der jungen Generation ist doch sofort sichtbar: das schöpferische Moment und das Einheitsbewußtsein als der eigentliche Kern des Geistigen. Wie sie überall gesehen hatte: die Einheit ist nicht von außen zusammenzusetzen, sondern umgekehrt ist die Mannigfaltigkeit überall in der Einheit enthalten, aus der sie sich entfaltet und ihren Sinn bezieht, im Ästhetischen wie im Ethischen und im Logischen, so war das hier analog für das Ganze der gegenständlichen Welt ausgesprochen, nur nicht mehr bloß metaphysisch hypothetisch behauptet, sondern aus dem Faktum

der Erfahrungsurteile als denknotwendig analytisch entwickelt. Die Souveränität des Geistes war damit auf das Höchste gesteigert. Seine Einheit ist es, die diese Welt mit ihren Gesetzen aufbaut. Diese Welt ist damit vergeistigt, sie ist ein ideelles Produkt unseres Geistes.

Aber für Kant ergab sich gerade daraus auch die *Grenze* dieses Erkennens. Die Kategorien haben keine Gültigkeit unabhängig von der Einheit unserer Erfahrung, d. h. da sie nur formale Verknüpfungsregeln sind, so setzen sie immer das Material der Sinnesempfindung voraus, das sie verknüpfen, oder sie sind leer. An und für sich könnten die Sinnesreize auch völlig andere sein, aber auch dann würden wir sie zur Einheit verknüpfen und immer eingeschlossen sein auf der Insel unseres wahrnehmenden Bewußtseins. In diese Gesetzlichkeit nehmen wir immer neuen Stoff auf, und die Erfahrung hat kein Ende, aber die Welt erkennen, wie sie unabhängig von dieser Bedingung des Wahrnehmens ist, können wir nicht. Was wir erfahren, ist die Welt der Erscheinung. Das Reich der Dinge an sich ist der Erkenntnis verschlossen. Metaphysik im Sinne einer Anwendung unserer Kategorien unabhängig von den Empfindungen ist damit erledigt. Erkenntnis ist uns bloß im Zusammenhang der Erfahrung gegeben.

Aber im Zusammenhang dieser Erfahrungsarbeit tritt nun ein letztes auf: die *Idee des Unbedingten*, die in der logischen Organisation unseres Denkens gegründet ist. Die Vernunft strebt alles Erkannte unter eine absolute Einheit zu bringen, d. h. den Zusammenhang der Erkenntnis, wie er in der Erfahrung vor sich geht, zum Abschluß zu bringen: Totalität der Welt, letzte Bedingung der Kausalität, das Ich als Grund aller seelischen Äußerungen — wir sind immer geneigt, diese Ideen, die den Gang unserer Erkenntnisse leiten, als gültige Erkenntnisse zu betrachten, in Wahrheit organisieren sie nur den Gebrauch unseres Verstandes auf seine letzten Ziele hin, sie haben nur regulative Bedeutung. Das klingt nach der einen Seite hin sehr bescheiden, nach der anderen Seite erhöht dieses Vermögen der Ideen die Spontaneität des Menschen bis zum Unbedingten. Diese Idee der Totalität ist uns nicht gegeben, sondern eine Aufgabe, die die Vernunft im Menschen sich selbst setzt. Ein neuer Begriff vom Menschen war damit gefunden, der die Unendlichkeit in sich selbst hat. In jedem Individuum lebt die Vernunft als dieses Unbedingtheit-setzende, absolute Aufgaben-stellende und Gesetze-gebende, das alle Sinnlichkeit überfliegt.

## 2. Die Ethik

Was hier aber noch so versteckt war, daß die meisten zuerst bei der Lektüre der „Kritik der reinen Vernunft“ nur die negative Ablehnung der alten Metaphysik sahen, den Alleszermalmer<sup>4</sup>, das trat nun ganz voll heraus in der Ethik.

Es gibt wenige Bücher am Ende des 18. Jahrhunderts, die so ganz den Ton nüchterner Wissenschaftlichkeit haben, wie die „Kritik der reinen Vernunft“. Das war bei Kant eine ganz bewußte Absicht, die auch in häufigen ironischen Wendungen durchblickt. Im Gegensatz zu dem hochfliegenden genialischen Nebel, wie er ihn etwa bei Herder sah — er nannte das Dunst —, war er sich bewußt, hier wirkliche Wissenschaft zu geben. Sein eigentliches Pathos findet man erst in der „Kritik der praktischen Vernunft“, und es ist jenes ergreifende Pathos, das aus der männlichen Verhaltenheit heraus nur mit Widerwillen gleichsam Worte für tiefste Erlebnisse findet, keine rein persönlichen Erlebnisse, sondern die allen Menschen gemeinsame Erfahrung einer geistigen Gesetzlichkeit. Dieses Pathos war stark genug, um Geschichte zu machen. Über Schiller und Fichte hinweg wurde es die Seele der großen Befreiungskämpfe, vor allem der Erhebung von 1806—1813 in Preußen.

Auch hier geht Kant aus von den tatsächlich vorhandenen Urteilen. „Ich habe meine Methode . . . so genommen“, sagte er, „wie ich glaube, daß sie die schicklichste sei, wenn man vom gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Princip desselben analytisch . . . den Weg nehmen will“<sup>5</sup>. „Wir haben doch die Beispiele der moralisch urtheilenden Vernunft bei Hand. Diese nun (gilt es) in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern“<sup>6</sup>, und er spricht davon als „gleichsam“ einem „Faktum, das vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht“<sup>7</sup>. Das erzielte Resultat soll sich dann am Ende wieder wie in einer Probe an diesem Urteil bewähren, indem wir irgendeinen Fall dem einfachen Mann oder dem Kind vorhalten, wo dann ihre Entscheidung unsere Analyse bestätigen wird.

Wir erheben uns aus der Welt der sinnlich bestimmten Erscheinung und werden uns unseres höheren Daseins bewußt als eines Daseins, das aus der intelligiblen Ordnung der Dinge bestimmbar ist. Wir können uns darin zwar nicht anschauen, aber dynamisch ihren Gesetzen gemäß bestimmen. Rings um Kant, seit der Aufklärung schon, war das Ziel der ethischen Arbeit immer nur Entfaltung der Kräfte und Überwindung der Wirklichkeit in Natur und Gesellschaft. Kant zeigte nun, daß wir fähig sind, selbst eine neue Welt aufzubauen, für die alle unsere Handlungen ihren materialen Zielen nach ganz gleichgültig sind, sie beziehen sich nur auf sie, insofern sie die Form des Gesetzes zeigen. In dieser Beziehung unserer Handlung auf die gesetzliche Form erheben wir uns als Vernunftwesen über die Tierheit und geben uns selber einen Wert. Man hat über die Leerheit der Kantischen Ethik gespottet, ganz mit Unrecht; denn sie hat metaphysischen Charakter und muß aus ihm verstanden werden. Für die Entwicklung der historischen Zwecke gibt sie allerdings keinen Inhalt, sie kennt nur immer ein und dieselbe sittliche Handlung: handle frei auf Grund der gesetzlichen Form. Als Handhabe dafür kann ihr das Kleinste wie das Größte dienen. Und wenn man Kant sagen würde, du gibst mir keine Anweisung, wie ich

jetzt und jetzt handeln soll, so würde er antworten: Pharisäer, dein Egoismus weiß schon immer, was er zu tun hat, Sorge du nur, daß er sich jedesmal aus dem Gesetz bestimmt. Wir brauchen nicht auf Gelegenheit zu großen Taten zu warten, wie Karl Moor; das Leben verlangt immerfort Äußerungen, und die kleinste ist oft die sittlich schwierigste.

Das ist natürlich klar, diese Ethik kennt keine wirkliche Geschichte, weiß sie doch nichts von den großen objektiven Zweckzusammenhängen, aus denen sie besteht, und sie kennt den empirischen Menschen — scheinbar wie ein gewöhnlicher Aufklärer, in Wahrheit aber aus metaphysischen Gründen — nur als das egoistische, zeitlose und geschichtslose Individuum. Aber diese unsere Wirklichkeit ist ein Mehrseitiges, und der große Dualismus, der allen Wert in die Transzendenz legt, fragt nicht nach jenen anderen Zielen, die in dieser Welt sich geschichtlich erfüllen, sondern verlangt nach einem zeitlosen Verhältnis zur metaphysischen Welt, in das das Individuum in jedem Augenblick frei hineintreten kann und das ihm gestattet, alle irdischen Beziehungen des Lebens fallen zu lassen, weil es einen Wert kennt, der über alles Leben erhaben ist.

Kant weiß genau, daß der menschliche Wille immer einen Gegenstand braucht, also seine Freiheit immer nur an einem Stoff realisieren kann, wie unsere Erkenntnis immer eine Anschauung braucht, aber dieser Gegenstand ist nicht der sittliche Inhalt. In der sittlichen Beurteilung können wir völlig von ihm absehen, sie kennt nur gut oder böse, und nicht die Sache wird so gewertet, sondern die Maxime der Handlung und die handelnde Person. Gut allein ist der gute Wille, die Gesinnung, die auch hier als moralische Einheit die vielen Tugenden der Aufklärung ersetzt.

So tritt nun auch bei Kant das *höhere Leben* hervor, das über der empirischen Existenz des Menschen eine geistige Wirklichkeit aufbaut. Es ist aber deutlich, wie sehr sich diese höhere Wirklichkeit von der der jungen Generation unterscheidet. Besonders charakteristisch ist seine Skepsis gegenüber den gepriesenen großen Taten. Man solle nur untersuchen, so werde man irgendwo schon eine Schuld finden, es komme nur darauf an, ob eine Handlung aus Pflicht getan sei. Das scheint der Philisterstandpunkt, mit dem unsere Lehrer in der Schule die dramatischen Helden zerschnitten, aber bei Kant erhob sich doch diese moralische Enge zu einer metaphysischen Höhe, vor der das irdische Leben versinkt. Die Tat des Helden hat keinen anderen sittlichen Wert als der Verzicht eines armen Teufels auf die Gelegenheit zum Diebstahl — sie zeigen beide nur dasselbe Vermögen der freien Selbstbestimmung, das sie aus der Natur und ihrem Mechanismus heraushebt. Und alle Genialität wiegt den Wert nicht auf, den ein Mensch sich selber gibt, indem er diese seine Freiheit beweist. Tiefer vermag die Metaphysik des Dualismus nicht zu greifen, sie hat an dieser Erfahrung der freien Bindung des Willens an das Gesetz um des Gesetzes willen einen unerschütterlichen Halt.



Man ist nun geneigt, Kant mit dem *Christentum* in Zusammenhang zu bringen, so wie man es auch mit Plato tut. Natürlich sind sie in der Struktur ihrer Lebensverfassung verwandt, man muß aber doch auch den Unterschied sehen, das stolze Bewußtsein der Selbstbestimmung, das Kant vom Christentum trennt. Für keinen Seelenzustand hat er härtere Worte gefunden als für den pietistischen der Demut. Er steht da nicht anders wie Giordano Bruno, Spinoza und Shaftesbury und teilt ihre Verachtung der christlichen Lehre von der Unwürdigkeit des Menschen vor Gott. Dieses neue Herrengefühl der autonomen Vernunft hat bei Kant wie in Griechenland einen sozialen Hintergrund und war die Frucht der Energie der Aufklärung (Selbstmacht des Geistes). Aber ihre letzte Gewißheit kam hier aus einer metaphysischen Tiefe, und gerade das war es, was ihre größte Wirkung hervorgebracht hat. Und es ist nun eine der entscheidenden Verknüpfungen in der Geschichte der Deutschen Bewegung, daß dieses *metaphysische Herrengefühl* Kants, daß wir mit unserer Vernunft freie Bürger der höheren Welt sind, sich verband — namentlich in der Steigerung durch Schiller und durch Fichte — mit jener Lebensverfassung der Generation Goethes, die auch, wenn auch in so anderer Weise, die Gottheit in der eigenen Brust wußte und im Gefühl der Verwandtschaft mit Gott lebte. Die Briefe, die die Jünglinge der kommenden Generation, die unter der doppelten Wirkung stehen, wechselten, zeigen uns, wie diese Verknüpfung aussah. 1795 schreibt Hegel an Schelling: „Vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung erwarte ich eine Revolution in Deutschland... Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe aller Philosophie, wodurch der Mensch so sehr gehoben wird; aber warum ist man so spät darauf gekommen, die Würde des Menschen höher anzuschlagen, sein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung aller Geister setzt? Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet... Religion und Politik haben unter *einer* Decke gespielt, jene hat gelehrt, was der Despotismus wollte, Verachtung des Menschengeschlechts, Unfähigkeit desselben zu irgend einem Guten, durch sich selbst etwas zu sein“<sup>8</sup>. Man sieht, wie das neue Bewußtsein sich sofort auch politisch auswirkt. So wurde von dieser Jugend die Fülle des höheren Lebens, das ihm aus der ganzen Bewegung, ihrer Dichtung und Geschichte, kam, mit der Kantischen Autonomie verknüpft. Der Mensch war damit, sofern er teil am höheren Leben hat, ganz auf sich selbst gestellt und hatte allen Wert in seiner eigenen Tiefe. Es gab keine Transzendenz, die ihm nicht zugänglich war, keinen Wert, der nicht vor dem Wertbewußtsein des Menschen seine Probe bestehen mußte. Schon Kant wendet das sofort auf die Religion an. Das Gesetz Gottes ist nicht gut, weil es Gott gegeben hat, sondern weil es mit dem Sittengesetz übereinstimmt. Das sittliche Bewußtsein ist die Grundlage des

religiösen Lebens, und die religiösen Ideen werden als Postulate des Sittlichen abgeleitet.

### 3. Die Aesthetik

Ein drittes Gebiet des überempirischen Lebens fand Kant in der Kunst oder richtiger im *aesthetischen Urteil*. Die „Kritik der Urteilskraft“ untersucht die Struktur des aesthetischen Gefühls und des künstlerischen Schaffens. Es bleibt immer bewundernswert, wie der bloße ehrliche Gang der Analyse aus einem gering entwickelten Kunstgefühl, dem in Königsberg auch wenig Nahrung genug geboten wurde, eine Aesthetik finden konnte, die unsern Dichtern einen Begriff ihres Schaffens zu geben vermochte, indem sie sich erkannten, trotzdem Kant auch hier in ängstlichem Gegensatz zu dem Geniegebaren der jungen Generation steht.

Auch hier geht er analytisch vor und zergliedert zunächst das aesthetische Urteil. Was meinen wir, wenn wir einen Gegenstand schön nennen? Wir bewerten ihn mit einer Lust, d. h. als zweckmäßig. Aber wir haben keinen Begriff, den wir für die Beurteilung dieser Zweckmäßigkeit voraussetzen, das Urteil ist kein Erkenntnisurteil, sondern ist rein anschaulich. Damit fällt die ganze Vollkommenheitslehre der Wolffianer. Ein aesthetisches Urteil ist immer ein Einzelurteil der Anschauung gegenüber, läßt sich nicht ableiten, sondern will versucht sein, d. h. erlebt sein. So wird Kant der Anschauung in der Kunst gerecht. Das Lustgefühl der Zweckmäßigkeit ist aber auch nicht aus unserem sinnlichen Begehren oder aus unserem sittlichen Willen abzuleiten — „schön“ ist weder gleich „angenehm“ oder gleich „gut“ — sondern es hat seinen eigenen Sinn: das Wohlgefallen ist interesselos. Für den Kunstgenuß spielt die materielle Existenz des Gegenstandes keine Rolle, er ist herausgerückt aus der Sphäre unserer Begierden und dem Ernst des Lebens mit seinen Pflichten.

Wenn so der materiale Inhalt und die objektive Zweckmäßigkeit aesthetisch nichts bedeuten, was bleibt dann übrig? Nur seine Form und die Beziehung zu dieser Form zu unsern subjektiven Kräften, die diese Form auffassen. Wo ein Gegenstand aufgefaßt wird, da bezieht die Urteilskraft das Mannigfaltige einer Anschauung auf die Einheit eines Begriffs. Diese geistige Beziehung findet notwendig in jeder, auch der gemeinsten Erfahrung statt. Im aesthetischen Zustand fehlt aber der Begriff, auf den ich das Mannigfaltige der Anschauung beziehen könnte, z. B. gegenüber einem Ornament, die Einbildungskraft bewegt sich ganz frei in der Zusammensetzung des Mannigfaltigen, aber auch hier kann der Verstand nicht anders als nach einer Einheit in der Anschauung suchen und findet sie auch, nur daß sie sich nicht als Allgemeines herausheben läßt. Der Gegenstand muß also eine Form haben, deren Auffassung diese beiden entgegengesetzten Kräfte in ein freies harmonisches Spiel bringen. Die Einbildungskraft ist hier produk-

tiv, sie ist im Auffassen frei und spielt gegen den Verstand hin, ist gesetzlich oder bewußte Regel. Diese dunkle Gesetzlichkeit in der Phantasie war ein tiefer Blick, der Goethe frappierte, und der die funktionale Freude, die Belebung unserer Kräfte und das Innwerden dieses gesteigerten Lebensgefühls verband mit Form und Gesetz.

Das tiefste Moment im ästhetischen Urteil war aber nun wieder sein Anspruch auf Allgemeingültigkeit, daß es sich hier um keinen privaten Genuß handeln konnte, sondern um eine objektive Erfahrung. Lust ist immer etwas Subjektives, wir nennen aber den Gegenstand schön und behaupten damit die Objektivität unserer Lust. Das ist nur möglich, wenn diese Lust nicht eine blinde kausale Folge irgendeines sinnlichen Reizes ist, wie die englische Aesthetik das verstand, sondern wenn sie geistig bedingt ist. Das bisherige Ergebnis hat nun aber die Möglichkeit eines solchen Lustgefühls erwiesen. Bei der Auffassung der Form eines Gegenstandes geht die Reflexion der Lust voraus. Solche Auffassung ist die Bedingung jeder Erkenntnis überhaupt und darum ein allgemeingültiger Zustand. Gewertet durch das Lustgefühl wird die Harmonie der auffassenden Kräfte: so ist die ästhetische Lust ein Gemeingefühl, von dem wir a priori wissen, daß wir es mit jedem anderen teilen können. Das ist Kants tiefe Lösung. Dieses Gemeingefühl ist natürlich nicht psychologisch zu konstatieren, sondern ist eine transzendente Voraussetzung und am Ende ein Postulat. Von hier aus ist auch die Mitteilbarkeit der ästhetischen Lust verständlich. Sie hängt an der Mitteilbarkeit von Erkenntnis. Wenn Erkenntnis mitteilbar ist, so ist es auch die Stimmung der Gemütskräfte, die die Bedingung jeder Erkenntnis sind, also auch die Lust, als das Innwerden dieser Stimmung. „Geschmack ist also das Vermögen, die Mittheilbarkeit der Gefühle welche mit gegebener Vorstellung . . . verbunden sind a priori zu beurteilen“<sup>9</sup>. Diese Mitteilbarkeit ist eine Idee, die Menschen auch im Gefühl zu einen durch den Genuß des Schönen.

Wenn sich das ästhetische Urteil nun aber so letztlich nie auf den speziellen Inhalt des gegenwärtigen Objektes, sondern immer nur auf die subjektive Stimmung der auffassenden Kräfte bezieht, so ist dieser besondere Inhalt gewissermaßen bloß Anlaß, genauso, wie die einzelnen Zweckbestimmung für das sittliche Leben immer nur Anlaß war, ein und dieselbe gleiche Handlung zu tun, seinen Willen gesetzlich zu bestimmen. So geben auch hier ein Ornament oder eine Symphonie die immer gleiche ästhetische Lust. Es gibt auch hier keine qualitativen Unterschiede, und wie Kants Ethik, so ist auch seine Aesthetik unhistorisch.

Soweit ist Kants Aesthetik rein formal, ohne Bezug zum Gehalt des Objekts. Wie die Form in die Welt kommt, danach fragen wir im ästhetischen Zustand nicht, wir genießen sie und lassen sie Anlaß sein für Ausübung von Zwecken, die nicht aus der Natur stammen, sondern die uns gesetzt sind. Wie Kant im Ethischen zu seiner rein formalen Sittlichkeit dann doch

noch einen inhaltlichen Wert fand in dem Selbstzweck des Subjekts der moralischen Vernunft, so findet er nun auch hier noch nachträglich einen Gehalt für die aesthetische Form, aber einen Gehalt, den wir hineinlegen, ihr leihen. Das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten. Der aesthetische Zustand ist dem von der Sittlichkeit geforderten analog. Die Sinnlichkeit gehorcht dem Gesetz, und so beurteilen wir ihn als sinnliche Sittlichkeit. Von hier aus angesehen ist der Geschmack ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen. So ist das Schöne schließlich doch angeknüpft an den absoluten Wert des Sittlichen und bezieht seine höchste Würde aus dieser Beziehung. Die Form des Schönen ist Anlaß zu einer Seelenverfassung, die uns erlaubt, unsere höchste Bestimmung wenigstens analogisch sichtbar werden zu lassen. Die Formverhältnisse haben einen symbolischen Gehalt, das Symbol ist hier nicht mehr der verborgene Gehalt eines Gehaltes, sondern der Gehalt einer Form.

Kant hatte keinen Zusammenhang mit der großen dichterischen Bewegung, die jenes ganz andere fundamentale Moment des Aesthetischen, das Mitleben, die Intensität und den Reichtum aller Gefühle gefordert hatte. Wir sahen wiederum, wie jene Generation umgekehrt zur Form stand, die sich ihr allenfalls von selbst ergab, wo Ganzheit ist. Demgegenüber hatte Kant nun die Form als das eigentlich Aesthetische behauptet. Diese rationale Festigkeit, diese Bindung an ein Gesetz im Kunstwerk mußte von größter Wirkung werden, wenn er sie nun auch im Schaffen des Genies festzuhalten vermochte.

Der zweite Teil seiner Aesthetik behandelt die Lehre von der *aesthetischen Produktion*. Neben das Naturschöne tritt das Kunstschöne. Dem Begriff beim Auffassen entspricht hier die Regel. Auch Kant lehnt die Regel für den Schaffenden ab. Die Einbildungskraft schafft ohne Regelbewußtsein, aber darum nicht regellos, sondern es geht die Formgesetzlichkeit unbewußt in das Bilden der Phantasie ein. Wie dort das Kunstwerk die beiden entgegengesetzten Kräfte unseres Wesens harmonisch in Tätigkeit setzt, so erwächst hier das Werk aus einer Einheit, die hinter jenen beiden Seiten steht. Und konnten wir dort das Schöne nachträglich als Symbol des Guten benutzen, so muß hier dieser Bezug auf unsere ideale Welt schon im Schaffen sich geltend machen. Die Spiele der Einbildungskraft, die in der Dichtung z. B. die Fülle von Ideen herbeiführen, sind geleitet von dem Gesetz der Vernunft, die das Sinnliche zum Schema des Übersinnlichen macht, so daß wir uns hier aesthetisch zu Ideen erheben. In die Schilderung eines Sonnenuntergangs geht der ganze Grund unserer Seele mit ein, so daß wir in ihm die Beziehung mit den höchsten sittlichen Ideen spüren. Die Bilder, die der Einbildungskraft zuströmen, enthalten eine innere Richtung, die jeder von ihren Assoziationen eine Bedeutung gibt. So entsteht der Einheitsbezug der Form in dem Werk. Diese begrifflose Gestaltung läßt „das Kunstwerk wie Natur“ aussehen, und das Vermögen so zu schaffen ist das

Genie. „Genie ist die angeborne Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt“<sup>10</sup>. Das waren Worte, die von der größten Wirkung wurden und die tiefsten Erfahrungen unserer Dichter formulierten. Das Zentralphänomen der Zeit, das Genie, wurde so mit dem Naturschaffen in eine Reihe gestellt, wie bei der Generation vom Sturm und Drang. Die Regel der vergangenen Aesthetik war auch hier überwunden, aber dabei wurde doch auf eine Gesetzmäßigkeit verwiesen, die mit der Gesetzmäßigkeit der Natur in Beziehung gebracht zu sein schien. Es war Goethes Einsicht in Italien.

Mit diesen Formeln schien der Kunstpantheismus der jungen Generation beweisbar. Das Genie und sein Werk war die sichtbare Offenbarung der Einheit des Lebens, in dem die Gegensätze, wie sie Kants Analyse herausgestellt hatte und wie sie das Zeitalter überwinden wollte, aufgehoben waren. Wie das Sollen des Sittengesetzes die Metaphysik der Freiheit bedingte, so verlangte die Exposition des Genies eine metaphysische Einheit aller seiner Vermögen. Die Analyse dieses Tatbestandes forderte für sein Verständnis die Beziehung auf etwas, das jenseits der Erfahrung liegt, und wenn es auch ganz unbestimmt blieb, so war es doch soweit definierbar, daß es „nicht Natur, auch nicht Freiheit, doch aber mit dem Grunde der letzteren, nämlich dem Übersinnlichen, verknüpft ist, . . . in welchem das theoretische Vermögen mit dem praktischen auf gemeinschaftliche und unbekannte Art zur Einheit verbunden wird“<sup>11</sup>.

Kant hat diese Metaphysik nicht so ausgekostet, wie er das Freiheitserlebnis auskostete, sie blieb ihm ein subjektives Prinzip: „die unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüssel der Enträthselung dieses uns selbst seinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden“<sup>12</sup>. Trotzdem wird diese metaphysische Interpretation die Grundlage unserer gesamten klassischen Aesthetik von Schiller bis Hegel. Und für die junge Generation, vor der das Lebenswerk Kants in seinen drei Kritiken stand, fast unzusammenhängend, immer neu am Faktum mit der Analyse einsetzend, erschien jetzt die Möglichkeit einer großen Zusammenfassung mit Händen greifbar: die Spontaneität des Menschen schafft zunächst die theoretische Welt der Erfahrung — eine Arbeit ohne Ende —, das Unbedingte erscheint erst im Sittlichen, aber die Freiheit ist auch immer nur eine gesollte, erst das Kunstwerk zeigt die vollendete Wirklichkeit. Die Welt der Natur und die Welt der Freiheit erweisen sich in ihrem Gegensatz vor der Realität des Kunstwerks als nicht absolut wahr. Hier gibt es eine Welt, die letztlich die Einheit von beiden beweist. Wir leben aus dem Grund dieser Einheit, wenn wir sie auch nie erkenntnismäßig bestimmen können, nur rückwärts aus der Objektivation der Kunst als ihre Voraussetzung erschließen. Damit war die dualistische Metaphysik überwunden und zugleich ein Zusammenhang im höheren Leben gesehen, der statt der Kammerdiener-

Psychologie des Pragmatismus der Aufklärung die Möglichkeit einer neuen Geistesphilosophie erkennen ließ (vgl. Schillers Charakteristik).

#### 4. Die teleologische Naturbetrachtung

Kant hatte den fremden metaphysischen Einschlag in seinem System noch verstärkt durch seine teleologische Betrachtung der Natur, die er der Aesthetik anhängte und dann auch seiner Geschichtsphilosophie zugrunde legte. Damit schuf er die begrifflichen Werkzeuge gerade für die beiden Wissenschaften, die wir auf dem Erlebnisstandpunkt erwachsen sahen, die Biologie und die Geschichte.

Die aesthetische Betrachtung fand in der Natur Formen, die sie mit Lust bewertet, fragt aber im aesthetischen Zustand nicht, wie die Natur auf diese Formen gekommen ist, ob sie etwa dem Menschen zuliebe geschaffen sind, sondern genießt sie einfach und benutzt sie subjektiv zweckmäßig. Der Hintergrund der kritischen Interpretation des aesthetischen Zustandes war immer die Auseinandersetzung mit einer Aesthetik gewesen, die diese Formen als „vollkommene“, als objektiv zweckmäßig zu verstehen suchte. Kant hatte diese Verquickung des teleologischen Urteils mit dem aesthetischen abgewiesen, das Schöne ist nicht das Vollkommene. Nun aber, wo die Aesthetik in sich befestigt war, untersuchte er im zweiten Teil der „Kritik der Urteilskraft“ die besondere Gültigkeit der Zweckbeurteilung der Natur. Der Glaube an ihre äußere Zweckmäßigkeit war, wie wir sahen, bereits zerstört, die Sonne scheint nicht, um uns zu leuchten. Kant gibt hier nur die klare Abgrenzung: äußere Zweckmäßigkeit kommt in die Welt nur durch den Menschen, der sie nach seinen Zwecken benutzt, und die schönste Konstruktion der Naturzwecke scheitert an der Frage, warum überhaupt Menschen da sein müssen. Von Natur wegen ist diese Frage nicht zu beantworten, hier gilt der Primat der praktischen Vernunft. Unsere sittliche Bestimmung fordert die Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erfüllung und so ergibt sich erst dann von hier aus rückwärts die Natur als Material unserer Pflicht, wie Fichte später sagte, der Sache nach aber auch Kant schließt. (Alle Schönheit ist Gnade.)

Schon der Naturwissenschaft als einem System von Gesetzen liegt ein Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur für unseren Verstand zugrunde, denn den empirischen Einzelgesetzen stehen unsere apriorischen Verstandesbestimmungen hilflos gegenüber, sie haben kein Mittel, das Einzelne aus dem Allgemeinen abzuleiten, die reflektierende Urteilskraft kann nur hoffen, das Einzelne werde sich dem Allgemeinen unterordnen, und muß sich eine solche Forschungsmaxime machen, wenn sie eine zusammenhängende Erfahrung zustande bringen will. Wie die Naturschönheit mit ihrer Zweckmäßigkeit für unsere Auffassung Gnade ist, so ist auch die Logik der Tat-

sachen ein Geschenk, das uns immer von neuem ein Gegenstand der Bewunderung sein muß. An und für sich wäre es möglich, daß alle Dinge so individuell nebeneinander stünden, daß es nicht möglich wäre, ein System der Pflanzengattungen oder der Tierklassen zustande zu bringen oder etwa aus dem Fallgesetz das Verhältnis der Himmelsmassen zu interpretieren. Unsre Verstandesbegriffe ermöglichen nur eine „Erfahrung überhaupt“. Die Maxime, daß eine zusammenhängende Erfahrung sein soll, ist keine konstitutive, sondern nur regulativ für unsere Forschung. Aber in dieser Forschung offenbart sich tatsächlich die logische Zweckmäßigkeit der Natur für unsere Auffassung, und jedesmal, wo es uns wieder gelingt, zwei Tatsachenreihen aufeinander zu reduzieren, fühlen wir lustvoll, daß die Natur für unser Erkenntnisbedürfnis zweckmäßig ist. Es zeigt sich uns eine Rationalität in der Welt, die wir als eine auf unseren Verstand angelegte Zweckmäßigkeit verstehen, die wir zwar nicht erkennen, nur voraussetzen können, aber immer wieder erfahren. Auch diese Rationalität und die auf ihr gegründete Lust hatte die rationale Aesthetik verobjektiviert und für ihre Begründung benutzt. Jetzt ließ sich umgekehrt von hier aus auch die aesthetische Lust aus einer in der Natur angelegten Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnisvermögen verstehen.

Das eigentliche Problem war aber nun die *immanente Zweckmäßigkeit* der Naturdinge, das Problem des Lebens der organischen Welt und der Biologie — Kant sagt der Naturbeschreibung — als Wissenschaft. Und zwar handelt es sich zunächst um die bloße Form der organischen Welt, noch nicht um ihre Existenz. Diese Form, diese Einheit eines Mannigfaltigen ist für unsere theoretische Erkenntnis, wie sie die „Kritik der reinen Vernunft“ feststellt, ewig zufällig. Immer wieder behauptet Kant mit den schärfsten Worten die Unmöglichkeit, jemals einen Newton für die Form auch nur eines Grashalms finden zu können, der vermöchte, sie aus den mechanischen Naturgesetzen und den Naturbegriffen des Verstandes abzuleiten. Es zeigt sich in ihnen aber auch eine Kausalität dem Dasein nach, die der Kategorie der Kausalität ganz heterogen ist: ein organisches Ding ist von sich selber Ursache und Wirkung, ein Baum erzeugt einen zweiten, die Gattung erhält sich selbst, ein Baum organisiert sich selber im Wachstum. Am schärfsten formuliert: die Teile eines Baums erzeugen und erhalten das Ganze, und das Ganze erhält und bestimmt die Teile, Teile und Ganzes sind wechselseitig von sich selber Ursache und Wirkung. Kant sagt, wir haben kein anderes Mittel als eine solche Erscheinung nach Analogie unserer Kunstproduktion zu verstehen: hier organisiert die Idee des Zwecks als Einheit die Teile zu einem Ganzen. Aber diese Analogie ist doch nur eine ganz entfernte, denn jene Selbstorganisation der Teile zum Ganzen, die eben ein Naturprodukt zu einem *Organismus* macht, hat gar nichts Analogisches mit irgendeiner Art Kausalität, die wir kennen, auch nicht mit der menschlichen Zwecktätigkeit — eine Uhr organisiert sich nicht selber. Es bleibt uns nur

nichts übrig, als uns an diese entfernte Analogie unserer Zwecktätigkeit, die Organisation eines Produktes durch eine Intelligenz zu halten, wenn wir diesen Gegenständen auch nur ihrer Form nach nachforschen wollen. Also die Erfahrung zeigt uns Formen, deren Existenz ihrem Dasein nach uns ganz unverständlich ist, deren Formzusammenhang wir aber nach teleologischen Prinzipien nachgehen können. Die Forschungsmaxime heißt: in einem Organismus ist alles aus Zwecken zu interpretieren. Die Erkennbarkeit der organischen Welt hängt daran. Dieses „alles“ hat eine Allgemeinheit, die die Maxime als apriorische kennzeichnet, sie ist aber nur regulativ. Also die Naturbeschreibung als Wissenschaft ist durch die Erfahrung gefordert, hat aber keine konstitutiven Erfahrungsgesetze, sondern nur subjektive Forschungsmaximen.

Der Begriff des Organismus führt dann notwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines *Systems der Zwecke*. Die hieraus entstehende Dialektik, wie die Natur als Mechanismus mit der Natur als Zwecksystem zusammen bestehen kann, löst Kant, indem er die Natur als Mechanismus dem Zwecksystem der Natur als Mittel unterordnet. So hilft sich die reflektierende Urteilskraft, aber objektiv ist damit nichts bestimmt, da stehen in einem Naturprodukt Mechanismus und Organisationszusammenhang nebeneinander. Ohne den Mechanismus wäre es kein Naturding, wir können auch nicht wissen, ob der Mechanismus allein seine Form nicht möglich macht. Das Erkennen muß jene Zufälligkeit aus einer anderen Kausalität interpretieren, die übersinnlich ist und die wir nur als eine intelligente Ursache und absichtliche Technik ansehen können. Gott als Weltursache und Baumeister — das ist keine dogmatische Behauptung, aber eine notwendige Annahme, wenn uns die Zweckmäßigkeit mancher Naturdinge begreiflich sein will.

Auch dieser Analyse lag ein Problem der vorangegangenen Zeit zugrunde. Schon Leibniz hatte von den allgemeinen Wahrheiten, deren Gegenteil nicht gedacht werden kann, die Tatsachenwahrheiten unterschieden, die für jene zufällig sind, und hatte gezeigt, daß diese nur teleologisch zu verstehen sind. Kant gab jetzt die kritische Einschränkung: dieses Verständnis gilt nur für die reflektierende Urteilskraft, nicht objektiv.

Nun aber ein sehr Merkwürdiges! Kant ist sich ganz klar, daß die Analogie unserer Zwecktätigkeit nicht für das Dasein der Dinge gilt, trotzdem verleitet ihn sein metaphysisches Lebensgefühl, seine Religiosität immer mehr, die Teleologie als Forschungsmaxime in Theologie zu verwandeln: Deismus und Vorsehung als das geheime Resultat dieser Betrachtung, wenn auch nicht dogmatisch erwiesen. Die folgende Generation hatte keinen Grund, diesen Schritt mitzumachen, die verstand diese Teleologie pantheistisch und verknüpfte sie mit der ästhetischen Metaphysik des Genießens. Für Kant war der Grund, die ästhetische und teleologische Urteilskraft in einem Buch zusammen zu behandeln, ein anderer, er ergab sich



ihm aus historischen Problemzusammenhängen. Goethe aber war so erfreut darüber, weil er seine beiden Tätigkeiten, sein Kunstschaffen und sein Naturforschen so beisammen fand und weil die sich selbst organisierende Natur, die Interpretation aus dem Gesichtspunkt vom Ganzen und seinen Teilen, Bildungskraft als das übersinnlich in ihr wirkende und das Geheimnis des genialen Schaffens sich ihm wechselseitig erläuterten. So tat auch hier die kritische Philosophie eine Tür auf für den neuen Pantheismus, und merkwürdig genug gab Kant diesem Pantheismus selber zum Schluß auch noch eine entscheidende Formel, die seine analytisch-kritische Betrachtungsweise bei der jungen Generation verdrängen sollte: den Begriff einer „*intellektuellen Anschauung*“.

Alle Probleme des Buches hatten sich ergeben aus dem Problem der Urteilkraft, d. h. aus dem Zwang, die heterogenen Quellen Wahrnehmung und Verstand nur diskursiv aufeinander beziehen zu können, das Besondere aus dem Allgemeinen nicht ableiten zu können, sondern nur eins auf das andere zu beziehen. Darum waren alle empirischen Einzelgesetze wie die Einheit der organischen Form für uns Zufälle, und wir mußten auf einem Hinterwege gleichsam, vermittels des Gedankens einer Zweckmäßigkeit der Natur für unseren Verstand, ein Verständnis dieser Beziehungen erreichen. Unser diskursiver Verstand erweist sich so als zufällig und setzt einen anderen voraus, der ein „*anschauender Verstand*“ ist. Für uns muß die Anschauung das Besondere geben, das der Verstand dann denkt, wodurch für ihn Möglichkeit und Wirklichkeit auseinanderfallen. Für einen intuitiven Verstand wäre alles, was er denkt, wirklich, und alles Besondere flösse mit Notwendigkeit aus dem Allgemeinen. Für uns ist das Allgemeine ein analytisch Allgemeines, d. h. eine Regel, die als Abstraktion der Anschauung gegenübersteht, jener intuitive Verstand aber brauchte nicht vom Begriff zum Einzelnen zu gehen, sondern vom synthetisch Allgemeinen der Anschauung eines Ganzen als solchen zum Besonderen als den Teilen, und er stellt sich die Möglichkeit der Teile als vom Ganzen abhängig vor. Wenn wir dies tun wollen — zunächst ergibt sich uns das Ganze aus den Teilen — so ist uns nicht das Ganze der Grund der Möglichkeit der Verknüpfung der Teile (das ist in der diskursiven Erkenntnisart ein Widerspruch), sondern nur die Vorstellung des Ganzen, d. h. ein Zweck. Die Notwendigkeit, die Naturprodukte aus Zwecken zu interpretieren, ist also eine Schranke unseres diskursiven Verstandes. Kant nennt die Erkenntnisart jenes imaginären intuitiven Verstandes „*intellektuelle Anschauung*“.

In einem kleinen Aufsatz von 1820 spricht später Goethe von dieser anschauenden Urteilkraft. Er weiß, daß Kant sie Gott vorbehält, meint aber, daß, wie wir uns ja im Sittlichen in eine obere Region zu erheben vermöchten, „so dürfte“ es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, daß wir uns, durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten“, und so habe er „das Aben-

teuer der Vernunft“ mutig bestanden<sup>13</sup>. Wir werden bald genauer sehen, wie hier der Ansatz für eine neue Form des Erkennens, das Instrument für die großen metaphysischen Systeme zum Verständnis des Lebens und allem, was wie das Leben ein lebendiges Ganzes ist, gefunden zu sein schien. In Wahrheit war es das Verstehen der neuen Geisteswissenschaft, Windkelmanns Methode der denkenden Anschauung, das da metaphysisch verwertet wurde. Hegel sagt in der Enzyklopädie: „Der reflektierenden Urteilkraft wird das Prinzip eines anschauenden Verstandes zugeschrieben, d. i. worin das Besondere . . . durch das Allgemeine selbst bestimmt werde, was in den Produkten der Kunst und der organischen Natur erfahren werde“<sup>14</sup>. Das sei der Gedanke der „Idee“: das Allgemeine zugleich an ihm selbst konkret gedacht, wodurch der abstrakte Verstand überwunden sei.

### *5. Die Geschichtsphilosophie*

Schließlich gehört an diese Stelle nun auch noch Kants Geschichtsphilosophie. Der historische Gedanke des 18. Jahrhunderts war der des Fortschritts des menschlichen Geschlechts. Die Aufklärung lebte im Gefühl der ansteigenden Entwicklung, wie sie aus dem Zusammenhang der wissenschaftlichen Arbeit und der Zivilisation entsprang. Shaftesbury hatte dann den Aberglauben, überall auf der Spitze der Entwicklung zu stehen, verspottet und auf die Griechen als auf einen Höhepunkt des menschlichen Lebens, vor allem in der Kunst, gewiesen. Windkelmann griff das auf. Und indem Shaftesbury dann auch die Moralität von dem Wissen unabhängig machte und an die Indianer und Landleute erinnerte, die die ursprüngliche Wahrheit rein empfinden, erschien auch hier die Entwicklung der Kultur problematisch. Rousseau warf seine negative Wertung der Kultur mit aller seiner Leidenschaft ins Jahrhundert. Kant teilte Rousseaus Meinung: wenn die Geschichte auf Glückseligkeit angelegt ist, so verfehlt der Mensch seinen Zweck in der Kultur. Damit war die Überzeugung der Aufklärung, aus der heraus sie alle Geschichte konstruiert hatte, zerstört und die Frage entstand, was ist dann Ziel und Sinn der Geschichte? Läßt sich ein regelmäßiger Gang in ihr auffinden? Die Antwort ist von der anderen Frage abhängig, ob es überhaupt einen Maßstab der Beurteilung für die geschichtlichen Erscheinungen gibt. Das war Kants Problem: wer Geschichte als Fortgang beurteilen will, braucht einen Maßstab. Welches ist der Maßstab und woher nehmen wir ihn? Aus der Erfahrung kann er nicht stammen, die lehrt uns eher den Pessimismus. Wir müssen den letzten Zweck schon mitbringen. Das Ziel ist unsere Pflicht. Nur so kommen wir über das passive Getriebenwerden hinaus und bekommt das Leben einen Sinn. Für Kant war das Zielproblem damit eigentlich gelöst. Der letzte Sinn des Lebens ist ihm unabhängig von aller Geschichte, denn seine Sittlichkeit kann jeder an

jeder Stelle erfüllen, und er hat seine individuelle Unsterblichkeit, um sein persönliches Ziel zu erreichen. In jungen Jahren dachte Kant wohl an die anderen Planeten als den Schauplatz unseres künftigen Lebens. „Wer weiss, laufen nicht jene Trabanten des Jupiter, um uns dereinst zu leuchten“<sup>15</sup>.

Nun lebt der Mensch aber doch in Gemeinschaft, und so steht neben der individuellen Entwicklung die der Menschheit als Gemeinschaft (nicht als Allgemeinbegriff, sondern als ein Ganzes). Geschichte ist der Prozeß des äußeren Zusammenlebens der Menschen, ihr Ziel die Legalität, d. h. die Herbeiführung der politischen Freiheit in der vollkommensten Staatsverfassung, die zu oberst den ewigen Frieden und die Idee des Völkerrechts fordert. Kant entwickelt die Grundzüge dieses apriorischen Staats- und Völkerrechts mit einer revolutionären Freiheit, die in späteren Revolutionen wieder wirksam wurde, weil sie aus der Revolution geboren war. „Ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr“<sup>16</sup>. Von hier aus ist Geschichte die Geschichte der Freiheit, und von ihr aus wird die empirische Geschichte beurteilt, ob sie Fortschritt dahin zeigt. Das war ein Gegenschlag gegen alle theologische Geschichtsauffassung — der Mensch setzt sich sein Ziel selbst auch für die Entwicklung des Ganzen. Der Sinn der Erde ergibt sich aus dem Zweck, den der Mensch sich selbst setzt. „Es hat kein höheres Wesen das Recht über ihn nach bloßem Belieben zu schalten“<sup>17</sup>.

Aber nun eröffnet sich dem Analytiker eine neue metaphysische Frage. Dieses Ziel ist ein moralisches, und der Mensch bestimmt sich hier frei selber, er ist aber zugleich ein Naturwesen. Und so läßt sich für die Geschichte das Problem stellen, wie der Mensch aus seiner Naturlage den Weg zur Freiheit findet. Der Mensch als Naturwesen hat auch seine Zwecke, den Genuß des Glücks, wie verhalten sich diese Zwecke zu seinem Zweck als sittliches Wesen, die Teleologie der Natur zur moralischen Teleologie? Welches Verhältnis hat die natürliche Geschichte des Menschen zu diesem ihrem höchsten Ziel, aus dem heraus wir sie beurteilen, von dem sie und ihre tausend geschichtlichen Zwecke doch nichts wissen? Denn die Menschen handeln nicht nach einem verabredeten Plan. So gibt es nur eine metaphysische Antwort: der Naturzusammenhang der menschlichen Affekte, des Irrationalen und Unsittlichen in ihm, ist von Haus aus so teleologisch angelegt, daß er in seinem Antagonismus den sittlichen Zwecken dient. Eine merkwürdige Antwort! Mit all seinem Pessimismus schildert Kant das menschliche Zusammenleben. Im Großen ist es aus Torheit, kindischer Eitelkeit, Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt, die einzelne gute Absicht verschwindet in ihrer Wirkung. Wir müssen eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gang suchen. Das Mittel dieser Absicht ist eben der Antagonismus, das Ziel eine pathologisch abgedrungene Zusammenstimmung. Gerade die Not zwingt die Menschen in eine Staatsverfassung zu treten und sich einen Herren zu geben, gerade der Krieg und seine Opfer und Ko-

sten fördern die Sehnsucht nach einem Völkerrecht. „Alle Kriege sind demnach so viel Versuche (zwar nicht in der Absicht der Menschen, aber doch in der Absicht der Natur), neue Verhältnisse der Staaten zustande zu bringen“<sup>18</sup>. Eine Theodizee, und doch eine fast marxistische, eine bössartige jesuitische Lösung: die Gemeinheit als Mittel zum Guten, die man nur begreift, wenn man den Pessimismus als Bedingung seiner Ethik im Auge hat. „Jetzt sind die Staaten schon in einem so künstlichen Verhältnisse gegen einander, daß keiner in der inneren Cultur nachlassen kann, ohne gegen die andern an Macht und Einfluß zu verlieren“<sup>19</sup>. Die Erhaltung der inneren Kultur ist also durch die ehrsüchtigen Absichten garantiert, ebenso die bürgerliche Freiheit, denn ihre Antastung würde der Handel und damit die Steuerkraft spüren, ebenso die persönliche Freiheit, deren *laissez-faire* nach Adam Smith die Quelle der Kraft war. Ein andermal dient die Hab-sucht dem Zusammenführen.

Kants Geschichtsphilosophie, die von der Idee ausgeht, die das planlose Aggregat menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein System organisiert, setzt voraus, daß die Natur selbst im Spiel menschlicher Willkür nicht ohne Plan verfare, dem gerade die gefährlichsten Leidenschaften dienen müssen. Hegel wird später von der List der Vernunft reden. In dem Aufsatz Kants „Das mag in der Theorie richtig sein . . .“ heißt es: „Fragen wir nun: durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten und auch wohl beschleunigt werden, so sieht man bald, daß dieser ins unermesslich Weite gehende Erfolg nicht sowohl davon abhängen werde, was wir thun (z. B. von der Erziehung, die wir der jüngeren Welt geben), . . . sondern von dem, was die menschliche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Gleis zu nöthigen . . . Denn von ihr“, und Kant setzt hinzu: „oder vielmehr . . . von der Vorsehung allein können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheile die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehen bleiben und aufs Ganze als ein solches, welches für sie zu groß ist, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluß erstrecken können“<sup>20</sup>. Da erscheinen wieder jene Bestimmungen eines intuitiven Verstandes und eines Lebens aus dem Ganzen, das die Teile bedingt, während der Mensch nur von den Teilen ausgehen kann. Es ist genau Hegels Geschichtsphilosophie, wenn man dieses Leben aus dem Ganzen dem Verstehen der menschlichen Vernunft vindiziert und jenen Antagonismus, aus dem Ganzen selber kommend, die Entwicklung führen läßt.

## Die zweite Phase

### 1. *Der idealistische Ansatz*

Kants Ausgangspunkt war in der Wurzel erkenntnistheoretisch und analytisch, und so viele Blicke seine geniale Analyse der großen geistigen Tatsachen (gegenständliche Aussage und Erfahrungswissen, Pflicht, Schönheit und Genie, biologisches Leben und geschichtliche Einheit) in eine metaphysische Tiefe zu tun vermochte, er hielt doch immer an seinem analytischen Ausgang fest und wies den Versuch ab, seine Befunde von irgendeinem einheitlichen Grunde ableiten zu wollen. So findet er die „transzendente Einheit des Bewußtseins überhaupt“ als letzte Bedingung jeder Aussage über eine gegenständliche Welt, aber er versucht nicht die Kategorien aus ihr abzuleiten, sowenig wie den Gegensatz von Stoff und Form der Erkenntnis oder von Raum und Zeit. Er analysiert das Erlebnis des Sollens in der sittlichen Erfahrung und findet das autonome Gesetz der Vernunft, aber er sucht keine Brücke zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Und wenn er schließlich im Genie doch eine gewisse Einheit von Sinnlichkeit und Geistigkeit aufdeckt, so bleibt auch das ein isolierter analytischer Befund so gut wie das Geheimnis der biologischen Kausalität oder der Naturabsicht in der Geschichte, die der Freiheit vorarbeitet. Es mußte alles dahin drängen, diese Sonderbefunde, hinter denen in gewaltigen Umrissen eine dunkle Einheit stand, auch einheitlich zu begreifen, mindestens die Organisation der einen Vernunft herauszuarbeiten, die die überindividuelle Bedingung der gemeinsamen Welten der Erkenntnis, des sittlichen Handelns wie des ästhetischen Genießens und Schaffens war. So ging aus Kants Werk selber der Anstoß hervor, seine erkenntnistheoretischen Grenzsetzungen zu übersteigen zu einer neuen Metaphysik. Hinter dem individuellen Erkennen und Erfahren stand die eine Welt des Geistes, die, überindividuell objektiv, die eine Welt der Vernunft in allen Einzelnen wirkt, in ihren Urteilen wie ihren Entscheidungen und Gefühlen, wo immer sie sich zu ihr erheben. Wo wir uns allgemeingültig bestimmen, da bestimmen wir uns aus dieser letzten Einheit, die in uns allen dieselbe eine und identische ist.

Wir sahen in der pantheistischen Generation jenen höchsten Augenblick, wo der einzelne das Leben des Alls, den Inhalt der Welt in die eigene Brust aufnahm in Hingabe und Einfühlung, Natur und Geschichte in einem ungeheuren Moment zur Vergottung in ihrem Ich enthalten wußte. Jetzt schien die Philosophie Kants die Begriffe für den Versuch zur Hand zu

geben, diese Welt wirklich aus dem einen überindividuellen Ich, dem Subjekt der geistigen Welt, zu entwickeln, ihre Struktur aus der Struktur des Geistes zu interpretieren, allen Gehalt des Daseins, Natur und Geschichte aus der Organisation des Bewußtseins und seinem Zusammenhang abzuleiten.

Der tiefste Punkt, von dem aus Kant in die neue Generation einwirkte und ihre größte Gewalt wurde, war sein *Idealismus*, d. h. seine Theorie von der Selbständigkeit des Geistes und dessen Schöpfermacht. Dieser Idealismus war die innerste Triebkraft, die Kant in die große deutsche Bewegung hineingegeben hat und die, unabhängig von allen Einzeleinsichten, die Macht war, die sein System mit dem Impuls der Sturm- und Drang-Generation verbinden konnte und die Grundlage für die kommende große Zeit des deutschen Idealismus wurde. In jenem letzten Brief, den Schiller nach langem Schweigen an Humboldt schrieb, heißt es: „Und am Ende sind wir ja beide Idealisten und würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, daß die Dinge uns formten, und nicht wir die Dinge“<sup>1</sup>. Humboldt hatte ihm zwei Jahre vorher in seinem letzten Brief geschrieben: „Der Maßstab der Dinge in mir bleibt fest und unerschüttert; das Höchste in der Welt bleiben und sind die — Ideen“<sup>2</sup>. Was heißt hier Idealismus und Idee? Seit Plato wollen diese Worte immer einen Gegensatz ausdrücken zu der Welt der gemeinen Erfahrung. Ihre Wahrheit ist nur ein Gesetz, das aus einer Welt des Geistes stammt. Nach Plato war diese Welt des Geistes ein außer uns Stehendes, an dem wir aber teilhaben können, und das nun unser Erkennen und Handeln leitet. Idealistisch in gewissem Sinn war auch der Rationalismus seit Descartes gewesen, denn ihm lag die Voraussetzung zugrunde, daß die Welt ein aus Begriffen Stammendes und darum ein Begreifliches sei und die Vernunft alles Handeln und Dichten nach ihren Begriffen zu regeln habe. Es gab eine Idee des Staats oder der Schönheit, die vor der Wirklichkeit da ist und nach der sie sich zu richten hat. Aber erst Kant gab dem Idealismus seine unerhörte Schärfe, indem er ihn auf das in den Prozessen des geistigen Lebens wirksame Unbedingte gründete und seinen neuen Begriff des Menschen als einer inneren Unendlichkeit fand. Dieses Unbedingte war keine fertige Welt mehr wie Platos Ideenreich oder die statische Gottheit von Spinoza, sondern war ein Dynamisches, eine unendliche Aufgabe. Es gab überall keinen festen Punkt als in dieser unendlichen Aufgabe, die unsere schöpferische Vernunft sich autonom selber gibt. Und der Mensch selber, bisher immer nur ein Gegebenes, nur zu Analysierendes, war jetzt selbst eine dynamische Unendlichkeit, die sich selbst das Gesetz gibt.

Man muß sich deutlich machen, welche Größe damit in den Menschen kam, zugleich welch ein Atem von Produktivität aus dieser Philosophie die jungen Menschen anwehte, ein *Bewußtsein des Schöpferischen*, das dem genialen Schöpfergefühl und Dynamismus der Zeit nun die äußerste An-

spannung gab. Fichtes Lehre vom absoluten Ich wird dem hier zuerst die schärfste Formel geben, wir werden die Verknüpfung dieser schöpferischen Steigerung mit der Genialität in grotesker Überspannung bei den Romantikern kennenlernen und endlich auch in Hegels absolutem Idealismus wiedererkennen. Ihre erste Kraft zeigte sie aber für das Schaffen Schillers.

Der charakteristische Ausdruck für diese Wendung des Idealismus ins Schöpferische bei Kant ist nun eben die neue Definition des Wortes *Idee*. Idee ist nicht ein vorgefundener Inhalt, sondern ein formaler Zielpunkt, eine Aufgabe. Die schöpferische Kraft nennt Kant Spontaneität. Überall schied er zwischen Stoff und Form; der Stoff war das Gegebene, Fremde, bloße Hyle und Vehikel; die Form ist das Entscheidende, und sie fließt überall aus der Spontaneität. Es ist die Spontaneität, die die Anschauungsformen erschafft und die den gleichgültigen Strom der Wahrnehmungen durch die schöpferische Einbildungskraft und die Formen der Kategorien der Einheit des Bewußtseins einordnet. Es ist die Spontaneität, die das Sittengesetz aufstellt und den Handlungen die Form der allgemeinen Gültigkeit gibt. Es ist endlich die Spontaneität, die im Kunstwerk nicht passiv und blind vom sinnlichen Reiz erregt wird, sondern die Form der Gegenstände ergreift und sie als Symbol des Sittlichen benutzt. Auch Kant nimmt also die uralte Stellung der Geistesgewißheit seit Plato auf: die sinnliche Erfahrung kann uns das Entscheidende nicht lehren, das Geistesleben ist selbständig und erkennt, wohl angeregt von der Erfahrung, aber nicht bestimmt durch sie, sondern in Reaktion, spontan unabhängig. Die Ziele dieser Erkenntnisse nennen wir Ideen, aber diese Ideen sind nicht eine Sammlung toter Begriffe, eine fremde Objektivität, die dem Geist gegenübersteht, sondern das Geistesleben in seiner Freiheit setzt sie sich selbst, es sind die dem Geiste selbst gehörigen Zwecke, in denen er sich selbst schafft. Die höchste Anspannung bekam diese Lehre von der Spontaneität aber eben durch jene Beziehung auf das Unbedingte der Idee. Damit war eine neue Form des Begriffs gefunden: der unendliche Begriff. Objektive Welt, Freiheit, Gemeinsinn, Mensch — das sind nicht Verallgemeinerungen, nicht Ausdrücke für Tatbestände, sondern Zielbegriffe. Und die Spontaneität als tiefste Erfahrung ist die Freiheit, in der das Metaphysische sich selbst realisiert.

## 2. Schiller

Wenn die junge Generation, die von dem Gedanken der Einheit und Totalität ausgegangen war, den Trennungen Kants gegenüber diese Einheit geltend machte, so mußte sie dabei doch die Resultate der Kantischen Analyse bewahren: die Einheit mußte strukturiert sein, und sie durfte nicht einfach als gegeben hingenommen werden, sondern mußte sich ergeben als Resultat, als Einheit von Trennungen, die doch für diese Einheit

entscheidend sind, weil sich aus ihnen erst der Sinn und die Gestalt dieser Einheit ergibt. Dazu mußten von ihr aber vor allem drei Momente der Kantischen Stellung überwunden werden, erstens sein Dualismus in der Moral, der bei ihm ein metaphysischer war, dann seine Auffassung vom Erkennen, dem ein Fremdes, Gegebenes gegenübersteht und das Anschauung und Verstand, Inhalt und Form voneinander trennte, schließlich seine Auffassung vom geschichtlichen Prozeß.

Alle drei Leistungen sind schon bei Schiller da. Er ist die große geistige Persönlichkeit, in der sich diese Verbindung von Kant und Sturm und Drang vollzieht, die Angel, in der sich die Deutsche Bewegung damals zu einer neuen Stellung hinüberdrehte.

Seit seiner Akademiezeit besaß Schiller einen festen Kreis von Grundgedanken, ein Ideal der Menschheit, von Einheit und Ganzheit alles Menschlichen, das er nun auch Kants Analyse gegenüber behauptete. Vor allem mußte ihm Kants Lehre von dem stets egoistischen Charakter aller Neigungen unmöglich erscheinen, der schon im „Don Carlos“ und dann in den „Philosophischen Briefen“ den selbständigen Sinn der Aufopferung gefunden hatte, und so entwickelt er denn in „Anmut und Würde“ und noch tiefer in den „Briefen über die ästhetische Erziehung“ das Ideal der schönen Seele, in dem der Begriff des ästhetischen Genies, wie ihn die „Kritik der Urteilskraft“ dargestellt hatte, nun ins Ethische übertragen war. Für Kant ergab sich aller sittliche Wert des Menschen daraus, daß er sich angesichts seiner egoistischen Neigungen formal gesetzlich um des Gesetzes willen bestimmt. Schiller sieht jetzt die Möglichkeit von geistigen Neigungen, wie es eben die Liebe ist, die zwar Neigung, aber nicht egoistisch, materialbestimmt, aber doch frei ist und „die das Herz mit Freudigkeit bekennt“<sup>3</sup>. Man hat den Unterschied verglichen mit dem von Rhythmus und Takt: der Takt regelt ein Chaotisches, aber er setzt den Rhythmus voraus, der in der Bewegung des Lebens selber enthalten ist und demgegenüber der Takt nur ein Nachträgliches und Sekundäres ist. So auch hier: das höhere Leben braucht nicht erst von außen durch ein Gesetz geordnet zu werden, sondern es enthält die innere Bindung immer schon in sich. Die Neigungen sind nicht alle auf der einen Ebene des bloßen Triebs, sondern es gibt da noch eine Rangordnung, und die Menschen sind nicht bloß so zu gliedern, ob sie sinnlich bestimmt sind oder sich aus dem Gesetz bestimmen, sondern es gibt eine Rangordnung zwischen ihnen, die sich nicht auf das einzelne Tun bezieht — von dem war Kant ausgegangen — sondern auf das Sein. Und so kann Schiller sagen:

„Adel ist auch in der sittlichen Welt. Gemeine Naturen  
Zahlen mit dem, was sie tun, edle mit dem, was sie sind“<sup>4</sup>.

Die Kantische Lösung behält demgegenüber dann nur noch den Charakter des „Notausgangs“. In einer „Votivtafel“ drückt er es so aus:



„Kannst du nicht schön empfinden, dir bleibt doch, vernünftig zu wollen Und als ein Geist zu tun, was du als Mensch nicht vermagst“<sup>5</sup>.

So war der geniale Charakter des höheren Lebens gegenüber der Kantischen Trennung auch im Ethischen wieder gerechtfertigt, dabei war die Kantische Analyse aber in ihrer Wahrheit mit aufgenommen. Über dem gemeinen gibt es ein höheres Leben, das in der Liebe, in dem großen Schaffen, in all den Bezügen erfahren wird, in denen wir uns an ein größeres Ganzes oder an höhere Werte hingeben. Diese freie Hingabe ist sein Charakter, es besitzt eine geistige Notwendigkeit, die man nicht mit „sollen“ bezeichnen kann — Liebe ist nicht gesollt, der verzehrende Eifer eines Künstlers für sein Werk ist nicht gesollt. Erst wenn diese freie Hingabe aussetzt, wenn sich die Liebe nicht einstellt, aus der die Tat wie selbstverständlich fließt, dann tritt das Sollen ein und die Bestimmung aus ihm, die einem immer noch „bleibt“. Kant hatte völlig recht, wenn er sagte, die Prädikate gut und böse haben ihren Ort bei der moralischen Bestimmung. Aber ehe ich mich moralisch bestimme, z. B. zur Arbeit zwingen, gibt es den Unterschied von edel und unedel, z. B. ob ich den Trieb zum geistigen Schaffen habe oder nicht, träge oder fleißig bin, der auch sittlicher Natur ist. Hegel hat später dann hier klar geschieden zwischen „sittlich“ und „moralisch“, und dieser Unterschied ist die Grundlage für jeden Aufbau einer Ethik.

Das Leben ist nicht bloße Hyle, die ihren idealen Wert von außen durch die Formung erfährt, sondern es hat Idealität in sich, Sehnsüchte, Ahnungen, eine bildende Gewalt und Triebrichtungen, deren Wesen das Absehen von dem Ich ist. Hier ist der entscheidende Punkt, wo sich die Deutsche Bewegung von der Reformation und der religiösen Tradition des Luthertums jeder Art unterscheidet. Dieser Absolutismus der Religiosität lebt davon, dem Leben allen Wert abzustreiten, um in ihm nur das Böse der Selbstsucht zu sehen, wobei es ganz gleich ist, ob dieses Streben vom sinnlichen Genuß stammt oder von großen geistigen Inhalten erfüllt ist. Als das bewegende Prinzip erscheint der Drang, sich selbst zu erfüllen und zu genießen. Schillers große Stellung ist hier gegenüber Kant, daß es auch ein unegoistisches Leben gibt, freies Opfern, selbstlose Hingabe an objektive Werte, daß eine geistige Grundrichtung eben dadurch charakterisiert ist, daß sie interesselos ist. Kant hatte die Möglichkeit eines interessellosen Wohlgefallens selbst im ästhetischen Verhalten gefunden, jetzt galt es für alle geistigen Verhaltensweisen, deren Wesenszug eben ist, daß sie freie d. h. unpersönliche Verhaltensweisen sind. Die Folge dieser Überzeugung stellte sich dar in der Formel: das Ideal ist die *Einheit des sinnlichen und geistigen Menschen*, die schöne Seele, deren Neigungen von selbst gesetzlich sind. Gegenüber dem Kantischen Rigorismus wurde die Einheit und Ganzheit des sinnlich-geistigen Menschen behauptet. Der Mensch ist nicht bloß Ein-

heit, sondern Einheit und Totalität ist auch das Ideal des Menschen. Schiller wehrt sich, den Triumph des einen Teils unseres Seins auf Unterdrückung des anderen zu gründen. Diese Entgegensetzung und Zerreißung ist ein Mißtrauen gegen einen Teil unseres Wesens. Es ist Menschenpflicht, „auch in den reinsten Äußerungen seines göttlichen Teiles den sinnlichen nicht hinter sich zu lassen“<sup>6</sup>. Nur wo beide vereinigt sind, ist ein Ganzes. So wendet sich Schiller, wie später Hegel, gegen Kants imperativische Form des Sittengesetzes, die den Schein eines Fremden erwecke, „einen Schein, der durch seinen (erg.: des Menschen) radikalen Hang, demselben entgegenzuhandeln (wie man ihm Schuld gibt) schwerlich vermindert werden dürfte“<sup>7</sup>. Die wahre Sittlichkeit ist erst geborgen, wenn sie aus der gesamten Menschheit als vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt. Ja, er kann sagen: „Kann eine Handlung der Pflicht mit den Forderungen der Natur nicht in Harmonie gebracht werden, ohne den Begriff der menschlichen Natur aufzuheben, so ist der Widerstand der Neigung notwendig“<sup>8</sup>. Von hier aus angesehen erscheint die Kantische Moralität aber mit aller ihrer ergreifenden Gewalt als eine tiefere Stufe auf dem Wege zur Vollendung. Das Leben ist im Grunde Einheit, aber es hat die Trennung in sich, notwendig — das wird gegen Herder gesagt. Als die Macht dieser Trennung erscheint der Verstand, der sich von der Anschauung lösen muß und nun in Kants Philosophie zu triumphieren scheint, die Aufgabe ist jedoch, wieder zur Einheit zurückzukehren. Gegenüber der Genieperiode ist der große Fortschritt doch der, daß die Einheit, Totalität, Vollständigkeit jetzt eine Struktur hat. Sie ist eben Einheit der Trennungen, die Kant durch seine Moralanalyse aufgedeckt hatte: Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft. Das Ideal der Genieperiode hat jetzt sozusagen ein Knochengerüst bekommen.

Die Transzendental-Psychologie fand überall den Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft. Die Realität des Daseins, der Inhalt der Erkenntnis, die Zwecke des Handelns verlangen die sinnliche Wahrnehmung und den sinnlichen Trieb; der Formtrieb dagegen will die Person im Wechsel der Zustände behaupten. Kant ordnete den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unter, weil er von einem ursprünglichen Antagonismus ausgeht. Das Ziel ist aber wechselseitige Unterordnung. Sollen wir wissen, wie wir in Wahrheit Menschen sind, so muß es Fälle geben, wo wir beide Triebe zugleich befriedigen, freiheitsbewußt sind und dabei unser Dasein empfinden. In solchen Fällen hätten wir eine vollständige Anschauung unsrer Menschheit, und der Gegenstand, der uns diese Anschauung verschaffte, würde als Symbol zu einer Darstellung dieser unendlichen Totalität dienen können. Das wäre also die Schönheit, konkret bezeichnet: die lebendige Gestalt, die Freiheit in der Erscheinung. Gestalt muß Leben, Leben Gestalt sein. Soweit trägt die Analyse, wir können die Bestandteile angeben, deren Vereinigung die Schönheit hervorbringt, aber damit ist die Genesis derselben auf keine

Weise erklärt. Jene Vereinigung bleibt uns wie überhaupt alle Wechselwirkung zwischen Endlichem und Unendlichem unerforschlich. Damit kommen wir zu Schillers entscheidender Bestimmung, die die wichtigste Voraussetzung der neuen Metaphysik wird. Die Schwierigkeit des Schönen besteht darin, daß es konkret ist, eine völlig reine Vereinigung. Die Philosophen streiten, weil die einen blind dem Gefühl vertrauen, aber keinen Begriff haben, im Totalen nichts unterscheiden, die andern dem Verstand folgen, aber im Totalen nur die Teile sehen und Geist und Materie ihnen so ewig getrennt bleibt. Demgegenüber ist Schillers Lösung: wir gehen aus von der Trennung, die der Verstand vollzieht, und erheben uns dann im ästhetischen Erlebnis zu der reinen Einheit, in der jene beiden Zustände verschwinden. Wir müssen von den Gegensätzen im Leben ausgehen, sie nun aber nicht vermischen, weil wir sie sonst nicht vereinen können. Weil sie doch aber ewig entgegengesetzt bleiben, so sind sie nicht anders zu verbinden, als indem man sie aufhebt, d. h. sie müssen „in einem Dritten gänzlich verschwinden“, so daß „keine Spur der Teilung in dem Ganzen zurückbleibt“<sup>9</sup>.

Damit war der Begriff eines konkreten Begriffs geschaffen, der über den Trennungen des Verstandes ist, eines Erlebnisses, in dem doch begriffliche Struktur ist. Man erinnert sich an die Bestimmung der Genieperiode von Hamann bis Goethe, die Abweisung des Verstandes, weil er das Ganze nicht erfassen kann. Das wird jetzt von Schiller auch gegen Kant gewendet. Kants Analyse erreicht das eigentliche Ziel nicht, das in der Einheit liegt. Aber er steht wieder mit Kant gegen die anderen: diese Trennung ist eine notwendige Stufe in der Entwicklung des Lebens, ohne die kein Sinn in jener Einheit wäre. Der Sinn dieser Einheit erschließt sich uns nur auf der Grundlage einer solchen Trennung, eben als Einheit solcher Gegensätze. Der Sinn der Einheit „*Schönheit*“ ist, daß hier der Gegensatz von Sinnlichkeit und Verstand aufgehoben wird. Er könnte gar nicht genossen werden, wenn die Trennung nicht voranginge. Aber Sinnlichkeit und Geistigkeit in ihrer Trennung sind nur abstrakte Zustände, wie Form und Zustand, Leben und Gestalt usw., sie sind real nur in ihrer *Polarität*. Damit war das große Werkzeug gefunden, das nun die ganze nächste Generation, soweit sie denkerisch ist, entwickelt: Das Leben ist überall polar und läßt sich nur so dialektisch als Einheit von Gegensätzen verstehen.

Schiller sieht diesen konkreten Begriff nur in der Schönheit. Wo Kant nur gebieten konnte, die Vernunft soll in der Menschheit ausführbar sein, gelingt im ästhetischen Genuß die reale Einheit. Hier ist kein Sollen mehr, das Unendliche ist im Endlichen erreicht und damit Ruhe, Befriedigung und Vollendung. Der Dichter ist der wahre Mensch. Es ist klar, daß diese Gipfelung in der Kunst historisch bedingt, nicht eigentlich logisch notwendig ist. In der genialen Periode hatten wir mehrere Möglichkeiten des Genies gesehen, den Propheten, den Heros, den Philosophen. Diese Möglichkeiten

werden nun auch jetzt wieder auftauchen. Gipfelt für Schelling wie für Schiller die Vollendung in der Kunst, so für Schleiermacher in der Religion, so für Fichte im heldischen Handeln, für Hegel in der Wissenschaft. Der Sinn der einzelnen Kulturformen wird so abgeleitet, daß sie sich erweisen als Stufen in der Realisation der Menschheit, und der Maßstab dieser Entwicklung wird aus der Aufgabe genommen, Trennungen in höheren Einheiten und schließlich in der Totalität aufzuheben.

Ihre volle Bedeutung bekam diese Einsicht in die Polarität des Lebens aber erst dadurch, daß die Überwindung der Kantischen Trennung durch den Totalitätsgedanken auch zu einer neuen historischen Kategorie führte und damit dieser Fortgang im Leben selbst aufgewiesen wurde. Der Fortgang des höheren Erkennens ist die *Entwicklung des Lebens selber*. Und auch das hat Schiller schon mit großem Tiefblick erkannt. Die ganze Generation hatte das historische Leben als einen Prozeß der Trennung angesehen, den der Verstand in die naive Einheit des Lebens, wie Kind und Volk sie vorleben, gebracht hat. So hat es Rousseau gezeichnet und als das Unglück der Menschheit betrachtet. Jetzt wurde deutlich, diese Entwicklung ist nicht bloß negativ zu verstehen, sondern sie ist ein Prozeß, in dem das Leben seinen Inhalt entfaltet und sich gliedert. Die Einheit steht nicht bloß am Anfang, sondern auch am Ende. Das ist der Prozeß des Lebens, aus Einheit durch Trennung fortzugehen zu höherer Einheit. Schiller hat diese Einsicht zum erstenmal angewendet gegenüber der Verabsolutierung der Griechen, die der jungen Generation seit Winckelmann als ideale Epoche erschien. (Übrigens schon Herder: Es ist „noch nicht alles getrennt“ in Empfinden und Denken.)

Als Wilhelm von Humboldt 1793 eine Abhandlung „Über das Studium des Alterthums, und des griechischen insbesondere“ schrieb — eine Abhandlung, die Fr. A. Wolf später seiner Altertumswissenschaft zugrunde legte, war der Grundgedanke: der antike Mensch ist der ursprünglich einheitliche und darum ideale Mensch. Humboldt hatte damals diesen Aufsatz an Schiller geschickt, der seine Randnotizen dazu machte, die sich gegen solche Absolutierung der Griechen wendeten. Sein Hauptsatz ist: die Griechen waren eben doch nur eine naive Einheit, und die Entwicklung mußte zur Trennung führen, um eine höhere Form zu erreichen. Er erläuterte das durch eine Analogie. Ob vom Fortschritt der menschlichen Kultur nicht dasselbe gelte wie von jeder Erfahrung. Diese enthält drei Momente: der Gegenstand steht vor uns, verworren, ineinanderfließend, dann trennen wir einzelne Merkmale und unterscheiden, das Erkannte ist deutlich, aber vereinzelt und borniert, schließlich verbinden wir das Getrennte und das Ganze steht abermals vor uns, aber nun nicht mehr verworren, sondern erfüllt. So ist das historische Leben zu verstehen als eine notwendige Entwicklung. Den Grund der Dialektik gibt hier die Ansammlung eines Verstandesvorrats, der nötigt, sich von Empfindung und Anschauung abzusondern und

nach Deutlichkeit zu streben. Die Antike ist allerdings das Vorbild einer primären Einheit, aber es bleibt das Bewußtsein, daß es sich nicht um Rückkehr handelt, sondern um den Aufbau eines höheren Lebens, für das die Kenntnis der antiken Einheit dann nur Sehnsucht und Antrieb weckt.

Das große Werkzeug der Erziehung aus der Zerrissenheit zur höheren Einheit ist für Schiller aber die *Kunst*. In gewissem Sinne war dieses Entwicklungsschema schon gesehen worden. Wo im 18. Jh. der Gedanke individueller Entwicklung auftaucht seit den großen Lehrgedichten, die immer vom naiven Glauben durch den Zweifel nach begründeter Einsicht suchen, bei Haller, Lessing, Wieland (Agathon) ist das Schema wirksam, ohne daß doch eine Lösung gefunden werden konnte. Der „Faust“, die höchste Form des Lehrgedichts, die es gibt, ist auch eine Entwicklungsgeschichte dieser Art. Die erste Stufe erscheint nur als Erinnerung in seinem Monolog, gezeigt wird uns gleich die zweite der Zerrissenheit. Die Endeinheit konnte Goethe lange nicht finden, die Kunst gibt sie schließlich nicht, sondern das Tun im Dienst seines Volks. Jenes Schema war das tiefste Erlebnis jener Zeit. Nun treten die Kantischen Bestimmungen in es ein; es ist nicht nur die Reflexion, die sich von der Anschauung trennt, in der Skepsis von dem Glauben, oder das Individuum von der Gesellschaft, sondern es werden im Wesen des Menschen solche Gegensätze entwickelt wie Sinnlichkeit und Verstand, Neigung und Gesetz, Inhalt und Form, Freiheit und Notwendigkeit, und die neue Einheit wird aus der Erfahrung heraus als Idee in die Unendlichkeit der Aufgabe verwiesen.

In seinem Buch „Über naive und sentimentalische Dichtung“ hat Schiller diese Einsicht auf den ganz persönlichen Gegensatz seiner Kunst zu der Goethes, seines Lebens in Kampf und Gegensatz zu der Goetheschen ruhigen Einheit angewendet. Das tragische Bewußtsein des modernen Menschen, der nicht mehr in der Einheit lebt, sondern nur noch auf das Ideal der Einheit hin, darum immer einen Bruch in sich trägt, Sehnsucht und Trauer oder Satire, aber mit seiner Spannung und dem Reichtum gegensätzlichen Lebens der Natur gegenüber so vergeistigt ist, kommt hier zum erstenmal zu heroischem Ausdruck.

Dieses historische Schema wird aber nun gekreuzt von einem anderen, das am deutlichsten durch die Revolution vertreten wurde. Sie erschien bald nur noch als ein Fall einer tiefen Umdrehung im Bewußtsein der Menschheit, die bloß in ihr zum erstenmal zutage getreten. Bis dahin handelte in Dichten und Trachten der Mensch aus bloßer Natur, jetzt begann der Aufbau einer neuen Kultur aus der Macht der Vernunft, in der alle Verhältnisse direkt aus dem Gesetz des Bewußtseins mit dem Wissen um diese ihre Notwendigkeit abgeleitet werden. Die schärfste denkbare Steigerung der rationalen Regelung der Aufklärung, weil eine solche Kul-

tur auf dem Boden von Kants Bewußtseinsidealismus eine ganz andere Energie haben müßte. Fichte erklärte bald, die Zeit des Genies sei vorbei, die Zeit bewußter Entwicklung sei jetzt da, und die Hegelsche Philosophie, die diese Entwicklung auf allen Gebieten des Lebens vollführte, schloß, wie sie meinte, die natürliche Entwicklung, die Geschichte ab, in ihrer Darstellung wurde die Geschichte zum System der Wissenschaft. Es ist das vielleicht das größte Gefühl vom Anbruch einer neuen Weltepoche, das eine Generation gehabt hat. Es bekam seine Macht noch dadurch, daß es zusammenhing mit dem neuen historischen Bewußtsein, wie wir es etwa bei Herder gefunden hatten: „Philosoph, auf dich ist das Ende der Tage gekommen“<sup>10</sup> usw. Man erinnert sich, wie auch für ihn damit die Geschichte abbrach. Verknüpft man beides, so versteht man das uns so fremdartige und oft bespöttelte Bewußtsein eines Hegel, daß mit seiner Philosophie nun der überhistorische Moment in der Entwicklung des Geistes erreicht sei, eben wo der Geist seiner selbst bewußt geworden.

Dieser Entwicklungsgedanke wird aber nun gekreuzt von jenem anderen, der von der Einheit durch die Trennung zur höheren Einheit führt. Bei Schiller wird diese doppelte Form der Entwicklung nie klar auseinandergehalten. Aber darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden, uns ist hier nur wichtig zu sehen, wie hier das neue Werkzeug für das Verständnis der Geschichte und ihre Entwicklung entstand. Auch hier blieb das Einheitsideal des Pantheismus erhalten gegenüber den Kantischen Trennungen, aber diese Trennungen gaben die Möglichkeit, den Gehalt dieser Einheit, ihre Struktur auszusprechen und die Entwicklung als Wertentwicklung zu bestimmen. Die bloße Gefühlseinheit des Sturm und Drang-Ideals hat damit kategoriale Form bekommen, deren Eigentümlichkeit ist, daß sie Wirklichkeit und Wert zugleich ausdrückt. Das Kunstwerk ist Einheit der beiden Gesetzgebungen von Freiheit und Erscheinung. Und diese Einheit macht auch seinen Wert aus. Jede neue Einheit im geschichtlichen Prozeß ist Überwindung von Trennungen, und damit ist zugleich ihr höherer Wert festgestellt. So schien hier das Werkzeug gewonnen zu sein, das nun allen Aufbau des Lebens, seine Entwicklung und seine Wertstufen in ihrer Logik zu erweisen vermochte, die Möglichkeit einer Logik des Lebens, die zugleich Wertlogik ist. Schillers Kategorie des naiven und sentimentalischen Menschen wurde sofort von Friedrich Schlegel übernommen, in anderer Form von W. v. Humboldt, Solger oder Hegel. Sie gab das Instrument für das Verständnis der großen historischen Abfolge ab, die damit nicht mehr bloß ein Nacheinander, wo jedes an seiner Stelle blüht, sondern ein notwendiger, kategorial erfaßbarer Prozeß ist, der von Stufe zu Stufe fortschreitet.

Hinter diesem Begriff des geschichtlichen Lebens erscheint ein *neuer Pantheismus*, der die Trennung und den Bruch in sich aufnimmt, in denen die Einheit dieses Allebens sich entwickelt: ein entwicklungsgeschichtlicher

Pantheismus, der nicht bloß eine Fülle der Individuen aus sich herausstellt, gebärend und verschlingend, sondern in dem es einen Prozeß gibt, einen Aufbau und eine Entwicklung. Wir hatten gesehen, wie der Sturm und Drang im Pantheismus schon bereit war, auch den Schmerz als etwas Positives gelten zu lassen, weil wir die Wirklichkeit in ihm genauso erfahren wie in der Lust. Auch das erscheint nun vertieft. Wie in der Musik die Dissonanz eine positive Bedeutung hat, nicht bloß Mißklang ist, sondern überleitet zu neuen Harmonien und darum sinngesättigt und schön, so ist jetzt die Trennung ein positives Moment im göttlichen Leben selbst, in der sich ein höherer Zusammenschluß vorbereitet, und auch das tiefste Problem des Pantheismus, die Individuation bekommt damit einen tieferen Sinn: die Trennung ist die Bedingung des Lebens. In einem göttlichen Leben ohne eine solche Trennung schliefe es wie die Kinderseelen im Limbus. Das Leben sucht überall Trennung, um immer neue Vereinigungen zu haben. Aber diese Individuation tritt jetzt auf im Rahmen der allgemeinen Struktur des Lebens, das Individuum ist aus dem Prozeß des Ganzen bestimmt, ist historisch und bezieht aus dieser Stellung seinen welthistorischen Charakter. Es ist Träger einer notwendigen Leistung.

Endlich ein Letztes: von dieser neuen Einstellung aus, die vom konkreten Leben ausgeht und zur konkreten Einheit zielt, ist die Wissenshaltung der Aufklärung in der Wurzel beseitigt. Das Ziel ist die *reale Einigung des Lebens*, und diejenige Funktion unseres Lebens, in der diese Einigung am vollständigsten gelingt, ist die höchste. Wir sahen, wie zunächst die Kunst so als die höchste Funktion, die Schönheit als der höchste Wert bezeichnet wird, sahen aber auch schon, daß dafür andere eintreten konnten, selbst das Wissen wie bei Hegel. Aber in diesem Fall bedeutet auch das Wissen die höchste Stufe des Lebens, das eben in ihm seine letzte Einigung vollzieht. So ist hier die Lösung der doppelten Form der Entwicklung gefunden. Das ursprüngliche Motiv aller Metaphysik, die Einigung des Endlichen mit dem Unendlichen, ist hier wieder zur Geltung gekommen, die Philosophie sucht den Lebenszusammenhang mit dem Göttlichen, nicht bloßes Wissen sondern reales Leben, und wo sie doch im Wissen endet, bedeutet dieses Wissen eben die höchste Form des göttlichen Lebens. In dieser ganzen Stellung war Theorie und Praxis, Sein und Werden nicht mehr getrennt (dagegen Herbart). Das Leben ist Wertsteigerung, und das Wissen erfaßt diese Gliederung, aber dieses Erfassen ist auch kein bloß-von-außen-Sehen mehr, sondern ein inneres Erheben von Stufe zu Stufe, in dem es sich bildet. Der Dichter war der wahre Mensch, weil er sich zu dieser Einheit erhoben hat, sie in sich verwirklicht hat. Die neue *Bildungstheorie des Humanismus* setzt an die Stelle von Kenntniserwerb diese Erhebung des Menschen zu seiner Einheit. Der tiefste Punkt ist da erreicht, wo die Gewißheit des Ich, mit dieser Einheit verbunden zu sein, erreicht ist. Sie wird als Genuß bezeichnet<sup>11</sup>.

### 3. Humboldt

Schiller und Fichte sind die beiden Angeln, in denen die Deutsche Bewegung damals sich bewegte. Bevor ich aber nun zu dem System Fichtes übergehe, in dem die tiefste Einsicht Kants von der Einheit des Selbstbewußtseins mit diesem Leben verbunden wird, möchte ich noch kurz an einem Dritten dieser Zwischengeneration, an W. v. Humboldt zeigen, wie diese Wendung von der Sturm- und Drang-Generation über Kant zu der neuen vertieften Auffassung vor sich ging. Humboldt ist so besonders interessant, weil er außerhalb der metaphysischen Systeme bleibt, auch außerhalb des Kreises der Romantiker und ganz eigentlich zu den beiden Klassikern Schiller und Goethe gehört, auch noch „keine Einheit hat“, wie Fichte einmal von Schiller sagte. Er ist der legitime Fortsetzer Herders auf dem Boden der Transzendentalphilosophie und unserer klassischen Dichtung. Wie bei Herder steht auch bei ihm das Denken im Dienst des höheren Menschentums, und wie Herder will er diese Idee aus dem Zusammenhang der Geschichte herausbilden. Auch sein leitendes Ideal ist das der Totalität, nur daß ihm die Transzendentalphilosophie dafür die Klarheit und die konstruktiven Begriffe gibt, die Herder für die Bestimmung seines Humanitätsbegriffs fehlten.

Wie alle diese Männer ist auch er noch in der Aufklärung aufgewachsen und hat dann die Befreiung erfahren durch die ästhetische Welt und ihr Ziel der Totalität im Individuum. Bei Humboldt erscheint das als Abwendung vom preußischen Staat und seinem Utilitarismus. Er will vor allem sich, seine Individualität bilden und erfährt darin einen absoluten Wert. So schrieb er damals sein Buch über „die Grenzen der Wirksamkeit des Staates“. Der wichtigste Gesichtspunkt des Staates muß immer die Entwicklung der Kräfte der einzelnen Bürger und ihrer Individualität sein, sein eigener Zweck nur Sicherung. Die Menschen werden hier um der Sachen, die Kräfte um der Resultate willen vernachlässigt. Eine Aufhäufung von Werkzeugen zum Genuß findet statt, aber der höchste Genuß ist das Gefühl des höchsten Grades der Kraft und der Einheit. Gegenüber der ganz auf Leistung für den Staat gestellten Pädagogik heißt es: im Mittelpunkt aller besonderen Tätigkeiten steht der Mensch, der ohne alle auf irgend etwas einzelnes gerichtete Absicht, nur die Kraft seiner Natur stärken und erhöhen, seinem Wesen Wert und Dauer schaffen will. Alles andere ist nur Stoff dazu. Die letzte Aufgabe unseres Daseins ist, dem Begriff der Menschheit in unserer Person einen so großen Inhalt als möglich zu verschaffen. Das alles klingt nach der Sprache des Sturm und Drang.

Dann kommt sein Studium Kants. Aber von Anfang an steht da die Aufgabe vor ihm, die Philosophie durch seine Anschauung von der Geschichte zu ergänzen, das formale ethische Apriori Kants aus der konkreten historischen Wirklichkeit herauszuarbeiten und die transzendente Psychologie



durch eine historische Psychologie zu erweitern. Die Transzendentalpsychologie versteht die Seele als den ideal bestimmten teleologischen Zusammenhang des Bewußtseins, in dem die einzelnen Funktionen zielvoll zusammengreifen. Wie kann ich nun eine unmittelbare Beziehung des historisch Positiven auf das Ideal herstellen, das Endliche auf das Unendliche reduzieren? So geht er von der breiten Fülle der historischen Erfahrung aus und sucht eine Methode, in ihr die Idee zu entdecken.

Sein Pathos ist zunächst kein anderes als das von Herder, ja vielleicht noch gesteigert in der Sensibilität auf das universale Auffassen hin: ein unstillbarer Durst, fremde Leben zu begreifen, um das eigene dadurch zu erweitern. „Der Mensch scheint doch einmal da zu sein, alles was ihn umgibt in sein Eigentum zu verwandeln, und das Leben ist kurz; ich möchte wenn ich gehen muß, sowenig als möglich hinterlassen, das ich nicht mit mir in Beziehung gesetzt hätte“<sup>12</sup>, und ein andermal: Das tiefste Menschliche zu fühlen und in sich zu tragen. „Wer, wenn er stirbt, sich sagen kann: ‚Ich habe so viel Welt, als ich konnte, erfaßt und in meine Menschheit verwandelt‘, der hat sein Ziel erfüllt“<sup>13</sup>. Auch er nahm den Schmerz in diesem Sinn als positives Erlebnis des Menschseins auf. Am großartigsten kommt dieser faustische Zug und sein universales Ausgreifen noch ganz spät am Ende seiner politischen Laufbahn heraus. „Mein wahres innerstes Lebensprinzip ist immer das gewesen und wird es ewig bleiben, alles was das Leben herbeiführt, alle menschlichen Schicksale, die mich treffen können, immer voll in mich aufzunehmen, sie mich ganz durchwirken zu lassen, sie in Einklang mit dem zu bringen, was unwandelbar in mir ist und in jedem sein muß, und so mit dem Gefühl von der Erde zu scheiden, alles was sie mir darbot, genossen und gelitten und mein Erdenschicksal erfüllt zu haben“<sup>14</sup>. Aber auch bei ihm war dann wie bei Herder nach der Struktur der Zeit das eigene Erleben in der realen Welt fortgeführt zum Erleben fremder historischer Gestalten. Es bleibt bei geistigen Erlebnissen und der Arbeit an der Historie statt an der Weltgeschichte, der Flucht aus der Wirklichkeit.

Wie Herder war auch Humboldt sich bewußt, aus diesem universalen Verstehen heraus die entgegengesetzten Standpunkte in ihrem Recht zu begreifen: er sähe nie bloß die eine Seite. Aber auch ihm war immer dabei bewußt und stärker noch als Herder, daß das eigentliche Ziel des Menschen das Gestalten und Schaffen ist, das ihm versagt war. Er steht da neben der Produktivität Schillers wie Moritz neben Goethe.

In all dem denkt er nicht viel anders als Herder. Und auch wenn er ausgeht von dem Problem der historischen Mannigfaltigkeit und antwortet, sie sei die Verteilung der Totalität, die ganze Menschheit sei in jedem, aber immer nur in einer Seite beleuchtet, diese Einseitigkeit sei Kraft und Schranke, das Ziel sei das gesellschaftliche Ideal, d. h. die innigste Vereinigung aller Individuen auf der Grundlage der ausgebildeten Humanität — so geht er auch damit kaum über Herder hinaus.

Erst der aus der Transzendentalphilosophie stammende *Idealbegriff der Menschheit* gibt diesem Verstehen fremden Lebens eine konstruktive Form und eine geistige Erhöhung, die Herders nur biologisches Denken nicht besaß. Umgekehrt aber bekam das Kantische abstrakte Moralgesetz durch diese Verbindung eine Lebensfülle und Konkretheit, die aus ihm selber nicht zu haben war.

Kants Geschichtsphilosophie war abstrakt ethisch orientiert und gab zunächst nur einen Maßstab der Beurteilung, sah dann aber im Mechanismus der historischen Kräfte, die rein egoistisch gefaßt waren, und in ihrem Antagonismus ein Wirken von Vernunft, das sie ihrem höheren Idealziel entgegentrieb. Der Zusammenhang wurde durch die Vorsehung aufrechterhalten. Von der „Kritik der Urteilskraft“ aus zeigte sich nun auch hier die Möglichkeit einer tieferen Interpretation. Auch die *Geschichte* ist eine solche Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit wie der Organismus und wie das Kunstwerk des Genies. Humboldt setzt hier bei dem *Charakter* ein. Auch er ist wie Organismus und Kunstwerk ein höheres einheitliches Leben, eine konkrete Idee.

Der Mensch ist die geheimnisvolle Einheit dieser drei Formen des Lebens, die Aufgabe für sein Verständnis ist die Beziehung dieser drei Seiten aufeinander. Humboldt sucht vor allem die Wissenschaft vom Charakter. So fragt er nach dem Charakter der Antike und der Moderne, der verschiedenen Nationen, Geschlechter und Stände. Vor allem sucht er wie auch andere damals, z. B. Fichte, eine Charakteristik seines Zeitalters. Er will aus den historischen Details die Hauptzüge heraussehen, die dann nach allen Seiten einen historischen Charakter entwickeln unter Berücksichtigung der historischen Bedingungen. „Ich fühle, daß in jedem Charakter alles in einem Punkt zusammenstrebt, daß es einen Punkt gibt, aus dem sich seine Gestalt, sein Tun, seine Werke, sein Leben, seine Jugend und sein Alter, kurz sein Wesen in allen Modifikationen und allen Zeiten seines Daseins zugleich und harmonisch übersehen läßt und diesem einen Punkt gehe ich überall nach“<sup>15</sup>. Das ist zunächst dasselbe, was Montesquieu den Geist nannte, Goethe und Herder als „Gestalt und Charakter“ bezeichneten. Aber nun das Neue: diese Hauptzüge sollen orientiert sein an einem individuellen Idealbegriff dieser betreffenden Erscheinung. Humboldt hat die Idee eines *individuellen Ideals*. Es handelt sich darum, jedesmal das Ideal zu finden, ohne das Individuum zu zerstören. Wahre Menschenkenntnis, wenn sie vollständig und philosophisch ist, darf sich nicht bloß an das halten, was empirisch da ist, sondern muß das mit sehen, was in dem Subjekt einer Vervollkommnung zum Ideal fähig ist. Dieses Ideal ist individuell, und die Menschenbildung hat im Grunde nichts weiter zu tun, als dies zu erhalten, zu reinigen und zu steigern. Anders ausgedrückt: unsere Seele ist kein ruhendes, statisches, sondern ein dynamisches System von Leistungen auf ein ideales Ziel der Verfassung hin. Die ideale Verfassung ist vom

Faktum der Existenz nicht zu trennen, denn der Sinn jener ruht in diesem idealen Ziel.

Ich kann also meine Seele nicht beschreiben, ohne jene ideale Beziehungseinheit mit aufzufassen und aus ihr heraus die Besonderheit meiner seelischen Struktur zu verstehen. So allein erfasse ich das Wesen der Seele, dies Wesen ist ihre Bildungsform, diese Bildungsform ist aber überall individuell, die individuelle Gestalt des absoluten Ideals der Humanität. Aber dieses absolute Ideal läßt sich nie an sich aussprechen, das gäbe nur Abstraktion, „Menschheit an sich“ läßt sich nicht begreifen sowenig wie Schönheit an sich; ich habe sie immer nur als konkretes Leben in der historischen individuellen Gestalt. Nur indem man sich die tausendfache Gestalt in ihrer Erscheinung aneignet, „ahndet“ man ihre Unendlichkeit. Und auch die individuelle Gestalt fordert schöpferisches Verständnis, der Charakter ist an sich ein Intelligibles, das wir nur aus seiner Erscheinung erkennen können, indem wir ihr Wesenhaftes erfassen. „Man suche daher das Beste und Höchste auf, was irgend ein Subject nach allen verschiedenen Richtungen hin geleistet hat, man knüpfe dies in Eins zusammen, und nehme diess so gestaltete Ganze als seine eigenthümliche und wesentliche Beschaffenheit an. Alles, was diesem Begriff nicht entspricht, wird man zufällig heissen können“<sup>16</sup>. So hofft er „den Schlüssel zu dem Geheimnis jeder menschlichen GröÙe zu finden, endlich die Formel zu entdecken, durch die man jeder Eigenthümlichkeit ihr Urtheil fällen, und jeder ihre Richtung vorschreiben kann“<sup>17</sup>. Aber der Verstand vermag das nicht zu leisten, er zerstört den lebendigen Charakter und die konkrete Totalität. Jede geistige Virtuosität „ist im eigentlichen und strengsten Verstande ein wahrer Zeugungsact, eine Thathandlung der innern und ursprünglichen Kraft. Um diese zu begreifen, muß man sie selbst gleichsam nachmachen, d. h. man muß dieselben Kräfte in Bewegung setzen, deren außerordentliche Energie sie hervorgebracht hat“<sup>18</sup>.

So nimmt auch W. v. Humboldt seine Stellung von dem Leben und Totalitätsgedanken der jungen Generation aus gegen Kant. Ganz schillerisch drückt er es einmal schon 1792, also vor seiner Bekanntschaft mit Schiller, in der politischen Jugendschrift aus: „Auf diesem ewigen Begatten der Form und der Materie, oder des Mannigfaltigen mit der Einheit beruht die Verschmelzung der beiden im Menschen vereinten Naturen, und auf dieser seine GröÙe“<sup>19</sup>. Das Bildungsideal enthält so die Duplizität von Vielseitigkeit und Einheit, ausgeweiteter Universalität und zusammengefaßter Totalität. Aber sein eigenster Einsatz auch Schiller gegenüber war, daß er dem Kantisch abstrakten Sittengesetz gegenüber die Lehre von der *Individualität*, wie sie die Deutsche Bewegung entwickelt hatte, zu rechtfertigen suchte. Die Kritik der Urteilskraft enthielt die Möglichkeit eines ganz individuellen Urteils, das trotzdem geistiger Natur war, aber nur dem Schönen gegenüber. Jetzt wird das auch auf die ethische Beurteilung übertragen, durch

die Einordnung eines einzelnen nicht unter eine allgemeine Regel, sondern in ein Ganzes. Dieses Ganze ist die Idee, die aber immer nur in der Erscheinung darzustellen ist. „Jede menschliche Individualität ist eine in der Erscheinung wurzelnde Idee und aus einigen leuchtet diese so strahlend hervor, daß sie die Form des Individuums nur angenommen zu haben scheint, um in ihr sich selbst zu offenbaren“<sup>20</sup>. „In der Individualität [liegt] das Geheimnis alles Daseins“<sup>21</sup>. Sie ist ein Ursprüngliches, Schöpferisches, das von bestimmenden Ursachen und Einflüssen nicht abzuleiten, auch nicht zu ersticken ist, sondern sie umgestaltet. Wie wenig auch die Natur dieser schöpferischen Kräfte sie eigentlich zu durchschauen gestattet, so bleibt doch soviel offenbar, daß in ihnen immer ein Vermögen obwaltet, den gegebenen Stoff von innen heraus zu beherrschen, in Ideen zu verwandeln oder Ideen unterzuordnen. „Der Charakter, je mehr er sich veredelt und verfeinert, ebnet und vereinigt die einzelnen Seiten des Gemüths und giebt ihnen, gleich der bildenden Kunst, eine in ihrer Einheit nie zu fassende, aber den jedesmaligen Umriß immer reiner aus dem Innern hervorbildende Gestalt“<sup>22</sup>.

In analoger Weise hat auch *Schleiermacher* diese Lehre von dem individuellen Ideal in seinen „Monologen“ ausgesprochen. Auch er kennt gegenüber der mechanistischen Erklärung einer pragmatischen Menschenkenntnis, die „die geheimsten Springfedern dieses Spiels“ aufzeigen will, eine höhere Selbsterkenntnis, die das Urbild, die Idee des Menschen aus seiner Erscheinung heraus sieht. Auch er weiß, daß diese Idee eine Individualgestalt der Menschheit ist und zugleich ein Kompendium der Menschheit. Dieses Urbild meines individuellen Ideals gilt es zu ergreifen und mein Leben aus ihm zu formen. Damit ist der Mensch nicht mehr Schauplatz der Motive, sondern ein Charakter, der synthetisch den Zusammenhang der Beweggründe gestaltet. Auch hier ist die individuelle Gestalt „ein unbegreifliches Faktum“, „die Freiheit wählt sich die Natur selbst“<sup>23</sup>, ein schöpferisches Wesen, das den Mechanismus des Empirischen durchbricht und aus einer höheren Welt in die Erscheinungswelt hineinwirkt.

Auch *Fichte* hat später diese Einsicht von dem metaphysischen Wert der Individualität entdeckt. Die Werte, die im göttlichen Leben angelegt sind, kommen in den Individuen zur Verwirklichung. Sie sind in keinem Begriff aussprechbar. Die erste Stufe der höheren Moralität ist, daß der Mensch seine individuelle Bestimmung ergreift, er soll das, was nur er kann. Das göttliche Leben nimmt in einem Individuum Gestalt an. Gegen diesen inneren Genius zu kämpfen ist die höchste Unsittlichkeit. Aber von Pflicht ist hier nicht die Rede, sondern von Entfaltung des Lebens, ich will nichts anderes. Damit hat auch Fichte das abstrakte Moralesetz hinter sich gelassen, aber auch bei ihm kommt damit ein Irrationales, Unbegreifliches in das Leben. Die Rationalität des Weltzusammenhangs ist damit aufge-

hoben, ist in seinem Kern dem begrifflichen Denken unzugänglich. Auch die Gemeinschaften sind so höhere Individualitäten.

Was Humboldt aber von Schleiermacher und Fichte unterscheidet, ist die enge Beziehung zur *Geschichte*. Das Ziel der Geschichte kann nur die Verwirklichung der durch Menschen darzustellenden Ideen sein, nach allen Seiten und in allen Gestalten, in welchen sich die endliche Form mit dem Unendlichen zu verbinden vermag. „Diese . . . verschiedenartige Offenbarwerdung der menschlichen Geisteskraft ist das höchste Ziel aller geistigen Bewegung, die letzte Idee, welche die Weltgeschichte klar aus sich hervorgehen zu lassen streben muß“<sup>24</sup>. Hinter dem Kausalnexus, dem physischen wie psychologischen der Geschichte, stehen die Ideen, die in ihr auftreten als schaffende Kräfte. Unabhängig von den Leidenschaften und Bedürfnissen des Empirischen sind sie Ziel zugleich und Kraft, sie ergreifen die Massen unwiderstehlich, sind aus den begleitenden Umständen nicht abzuleiten, es bleibt immer ein Rest, ein Lebensprinzip, das nicht unmittelbar sichtbar, diesen Kräften Richtung und Anstoß verleiht. Der Handelnde muß sich an die Tendenz der Idee anschließen, der Geschichtsschreiber diesen unsichtbaren Zusammenhang der Kräfte zu erfassen suchen. Aber auch dieser Zusammenhang ist nicht zu konstruieren, auch er ist schöpferisch im Großen wie der individuelle Charakter im Kleinen. Die Tendenzen, die den großen Gang ausmachen, können nicht in Begriffen abstrakt ausgedrückt werden, sie sind verkörpert in Persönlichkeiten und in den großen Formen des geschichtlichen Lebens, den Nationen und Bewegungen. Anders ausgedrückt: die Ideen sind nicht das Primäre, das ich zunächst abstrakt für sich habe und dann in der historischen Erscheinung bloß wiederfinde, sondern sie sind nur der zusammenfassende letzte Ausdruck für das gestaltende höhere Leben, das schöpferisch ursprunghaft in der ganzen Breite der Existenz wirksam ist als Tendenz und Bewegung, es zeigt sich in der Kunst wie in der Erziehung, in der Politik wie in den Gesellschaftsformen eine schöpferisch synthetische Leistung, die das mannigfaltige Leben aus einer Einheit beseelt.

Aufgefaßt werden sie durch Goethes denkende Anschauung. „Wie diese Idee ein letztes der Verknüpfung ist, so fordert sie, um sie zu fassen ein Ganzes der Seelenstimmung, folglich ein Vereintes der Seelenkräfte. Gedanke und Gefühl müssen sich innig vereinen, nur die künstlerische Einbildungskraft ist imstande, die Vereinigung der Gedanken zu bewirken“<sup>25</sup>. Das wahre Apriorische müßte die Kraft im Menschen sein, die den eigentlichen vollen Menschen reproduziert. „Nur aus der in Einen Strauß gewundenen Summen aller Erfahrungen und Genüsse, aller Gedanken und Empfindungen, aller Geburten des Genies und Bestrebungen des Willens kann der Gedanke hervorgehen, der eine Erweiterung der wahren Metaphysik ist, und an die Stelle des: *Abgezogenen* und *reinen*, den wahren Gespenstern der bisherigen, müssen die menschlicheren und

belebenderen Ausdrücke des *Allverknüpften*, des *Ganzen* und *Vollen* treten“<sup>26</sup>.

Die großartige Zusammenfassung seiner Geschichtsauffassung ist die berühmte Rede „Ueber die Aufgabe des Geschichtsschreibers“ von 1821. Hier bekommt die Geschichte eine gleiche Stellung neben Poesie und Philosophie: auch sie gibt „die Summe des Daseins“, umfaßt alle Fäden irdischen Wirkens und alle Gepräge überirdischer Ideen, ist eine freie, in sich vollendete Kunst. Sie unterscheidet sich von ihnen durch ihre Beziehung auf die Wirklichkeit, die eigentümliche Verbindung von Abhängigkeit aus Ursachen und Bewußtsein geistiger Freiheit. Diese Duplizität macht die Form des handelnden Lebens aus und darin auch die Form der Geschichte. Niemals kann sie bloß aus der Spekulation schaffen, niemals bloß im Mechanismus der Ursachen verbleiben. Die eigentliche Methode der Geschichtsschreibung ergibt sich aus der Voraussetzung der Übereinstimmung von Subjekt und Objekt. Im Subjekt lebt das Ganze, wie könnte es sonst überhaupt verstehen. „Denn ohne das wäre kein Verstehen, keine Liebe und kein Hass möglich“<sup>27</sup>. Alles was in der Weltgeschichte wirksam ist, bewegt sich auch in dem Inneren des Menschen. Was wir so schöpferisch antizipieren, finden wir in dem Gegenstand wieder, berichtigen es, „bis durch diese wiederholte Wechselwirkung die Klarheit zugleich mit der Gewissheit hervorgeht“<sup>28</sup>.

Es ist nun ungemein interessant zu sehen, wie Humboldt gegenüber diesem historischen Leben mit seiner überpersönlichen Idealität seine Lehre vom Selbstwert jedes Lebens, das atmet, und seinen Bildungsansatz („im Mittelpunkt aller besonderen Tätigkeit steht der Mensch, der absichtslos seine Kräfte entwickeln will“<sup>29</sup>) festhält. In der Einleitung zu seinem Werk über die Kavisprache „Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues . . .“ wird das ganz deutlich: In einer Hinsicht bewegt sich die Wirksamkeit des einzelnen in derselben Richtung wie das ganze Geschlecht, in anderer Rücksicht aber, ist die Richtung des einzelnen gegen die des ganzen Geschlechts doch eine divergierende, so daß das Gewebe der Weltgeschichte, insofern sie den inneren Menschen betrifft, aus diesen beiden, einander durchkreuzenden, aber zugleich sich eng verkettenden Richtungen besteht. Die Divergenz ist unmittelbar daran sichtbar, daß die Menschheit fortschreitet, der einzelne ausscheiden muß und doch nicht am Ende seiner Laufbahn zu stehen glaubt. So entsteht ihm im Leben schon ein Gegensatz der Selbstbildung und derjenigen Weltgestaltung, mit der jeder in seinem Kreise in die Wirklichkeit eingreift. Dadurch bildet sich eine Innerlichkeit des Gemüts, die um so eingreifender wirkt, als der Mensch nicht bloß sich, sondern alle seines Geschlechts als ebenso bestimmt zur einsamen, sich über das Leben hinaus erstreckenden Selbstentwicklung betrachtet. So erhebt sich eine, das Ich, auch selbst in der Verknüpfung mit der Wirklichkeit, doch von ihr absondernde Innerlichkeit<sup>30</sup>.

Das Hauptbildungsmittel sah Humboldt in der *Antike*. Dabei ist ihm voll bewußt, daß diese Antike eine pädagogische Utopie ist. „Der wirkliche Zustand des Volks entsprach nicht eigentlich dem Bilde, das wir von ihm in der Seele tragen“<sup>31</sup>. „Was auf uns die mächtige Einwirkung ausübt, ist unsere Auffassung, die von dem Mittelpunkt ihrer größten und reinsten Bestrebungen ausgeht, mehr den Geist als die Wirklichkeit ihrer Einrichtungen heraushebt, die kontrastierenden Punkte unbeachtet läßt und keine, nicht mit der von ihr aufgenommenen Idee übereinstimmende Forderung an sie macht“<sup>31</sup>. Das ist keine Willkür, die Alten berechtigen dazu, sie wäre von keinem anderen Zeitalter möglich. Das tiefe Gefühl ihres Wesens verleiht uns erst die Fähigkeit, uns zu solcher Auffassung zu erheben. Der Grund dafür liegt „in der glücklichen Leichtigkeit, mit der bei ihnen die Wirklichkeit in die Idee und in die Fantasie übergang und sie mit beiden auf sie zurückwirkten“. So hinterließen sie „ein wie erhöhte Menschen-natur idealisch wirkendes Bild“<sup>31</sup>.

Humboldt hat dann auch zwei Sachgebiete in diesem Sinn der Vereinigung des dichterischen Lebens mit den neuen Begriffen bearbeitet. Zunächst die *Kunst*. Seine „Aesthetischen Versuche Ueber Göthes Herrmann und Dorothea“ erwachsen aus dem „gesellschaftlichen Denken“ mit Schiller und Goethe und waren die Resultate der Unterhaltungen vom Jahre 1796, als Goethe ihm das Gedicht vorgelesen und mit ihm durchgesprochen hatte. Sie wollen an dem einzelnen Werk das Wesen der Dichtung entwickeln, die Form des Epos wie den Stil Goethes, Gattungsstil und Individualstil. Das Kunstwerk ist durch den Geist hindurchgegangene Natur, ein synthetisches Ganzes. Wir suchen überall in der fragmentarischen Welt Zusammenhang d. i. idealische Notwendigkeit. Die Kunst tut das durch die Einheit der Form, die nur durch die Anschauung erfaßt werden kann. Sie macht jeden Zug vom andern und vom Ganzen abhängig und sucht so parallel zu den andern geistigen Leistungen die innere Organisation herzustellen. Darum heißt es immer vom Totaleindruck ausgehen und jede Einzelheit immer so nehmen, wie sie vom Ganzen modifiziert ist. Das Organ der Kunst ist die Einbildungskraft, die das einzelne als unendlich behandelt und so diesen Widerspruch vereint.

Das andere Gebiet war die *Sprache* „als der primitivsten Emanation der menschlichen Natur“, gewissermaßen das Element seiner Geistigkeit. Auch hier setzt Humboldt unmittelbar die Arbeit Herders fort. Man hat mit Recht die Sprachphilosophie als eine besondere Leistung der Deutschen Bewegung bezeichnet, die charakteristisch für ihren eminent philosophischen Tiefgang sei<sup>32</sup>. Schon Hamann hatte sich mit der Sprache beschäftigt. Herder hatte dann 1772 die Preisfrage der Berliner Akademie über den Ursprung der Sprache dahin beantwortet, daß sie weder göttlichen noch tierischen, sondern menschlichen Ursprungs sei, wobei er nicht den einmalig historischen Ursprung meinte, sondern den Wesensursprung im Zusam-

menhang des geistigen Lebens des Menschen. Welche Funktion hat da die Sprache? So ging er von der Objektivität der Sprache zurück auf die Lebendigkeit des Geistes, in dem sie entsteht, und entdeckt als ihre entscheidende Leistung, daß sie nicht bloß Mittel der Mitteilung, sondern für den geistigen Prozeß selbst auch im einzelnen Menschen unentbehrlich ist. Das spezifische Wesen des Menschen, seine Geistigkeit, Herder sagt: seine Besonnenheit oder Kraft der Reflexion, ist untrennbar mit dem Ausdruck der Sprache verbunden. „Der Mensch beweist Reflexion, wenn die Kraft seiner Seele so frei wirkt, daß sie in dem ganzen Ozean von Empfindungen, der sie durch alle Sinne durchrauscht, eine Welle, wenn ich so sagen darf, absondern, sie anhalten, die Aufmerksamkeit auf sie richten und sich bewußt sein kann, daß sie aufmerke“<sup>33</sup>. Diese Apperzeption, die Anerkennung eines Merkmals, das nun Ausdruck für das Ganze der Erscheinung wird, geschieht durch das Wort. „Also folgt die Sprache aus dem ersten actus der Vernunft ganz natürlich“<sup>34</sup>. (Der Strom des Lebens gliedert sich in Einheiten, deren Ausdruck jeweilig das Wort ist.) Damit war zugleich ein Zweites gegeben: die Geschichtlichkeit der Sprache. Es konnten ganz verschiedene Merkmale jeweilig den Ausdruck für die ganze Erscheinung abgeben und so kann Herder bereits davon sprechen, daß sich aus der Sprache am besten die Individualität der menschlichen Seele entziffern lasse und daß ihre ganze Bauart nichts anderes sei als eine Entwicklungsweise seines Geistes, eine Geschichte seiner Entdeckungen.

Humboldt hat das nun aufgenommen. Auch er geht mit der größten Energie von der objektiven Sprache zurück auf die subjektive Lebendigkeit, vom Ergon, wie er sagt, auf die Energeia. Auch für ihn ist die Sprache ein wesentliches Merkmal des Geistes, ihre „Hervorbringung . . . ein inneres Bedürfnis der Menschheit, nicht bloss ein äußerliches zur Unterhaltung gemeinschaftlichen Verkehrs, sondern ein in ihrer Natur selbst liegendes“<sup>35</sup>. (Das Wesen des geistigen Verhaltens ist die Einheitsschöpfung, die die gegebene Vernunft der Sinne synthetisch verbindet und dem Subjekt als Objekt gegenüberstellt, vergegenständlicht.) Im Unterschied von Herder, der bei dem einzelnen geistigen Akt stehengeblieben war, ist für Humboldt aber nun auf dem Kantischen Boden diese geistige Kraft, die die Sprache hervorbringt, ein innerer Zusammenhang von Denkleistungen, der darum auch die Sprache als Organismus aus sich hervorbringt. In diesem Organismus der Sprache ist wie in dem Kunstwerk oder im Charakter die Einheit von Sinnlichkeit und Geistigkeit offenbar: „Die zwiefache Natur des Menschen prägt sich in ihr nicht abgesondert, sondern zum Symbol verschmolzen aus“<sup>36</sup>. (Tiefer aber noch meint diese Auffassung die Sprache als Organismus: daß in jedem einzelnen Wort immer schon der Bezug auf seine Totalität enthalten ist. „Damit der Mensch nur ein einziges Wort wahrhaft . . . verstehe, muss schon die Sprache ganz, und im Zusammenhange in ihm liegen. Es giebt nichts Einzelnes in der Sprache, jedes ihrer Elemente



kündigt sich nur als Theil eines Ganzen an<sup>37</sup>.) Und wie ihm nun Geisteskraft immer individuell ist, so sind auch die Sprachen individuell und ihr Bau so verschieden als es die Geisteseseigentümlichkeit der Nation ist.

Der Grundbegriff dieser geistesgeschichtlichen Betrachtung der Sprache, die er nun einleitet, ist der Begriff der inneren Form der Sprache. Die innere Form ist nichts anderes als die Art, wie jedes Volk die ihm gemeinsamen Vorstellungen bildet, Gesamtvorstellungen zerlegt, diese Bestandteile ordnet und verknüpft, also die Art, wie jedes Volk sich die Welt vorstellt, seine Weltanschauung. (Steinthal, Finck, Weisgerber)

Humboldt hat es wie Schiller zu keinem System gebracht, auch in dem Sinne nicht, daß es zu keiner durchgreifenden metaphysischen Einheit kam, sein ursprünglicher Dualismus wurde wie bei Schiller und doch auch bei dem späteren Fichte durch die Bewegung der Zeit in das Pantheistische umgebogen.

#### 4. Fichte

Den eigentlichen Durchbruch aus dem Kantischen System in die neue Metaphysik vollzog Fichte, neben dem ganzen Kreis von Fortsetzern Kants damals wie Reinhold, Maimon u. a. (diesen bloß gelehrten Naturen) wieder ein großer Philosoph, weil er mehr war als ein großer Verstand. 1762 geboren, einer von jenen Sachsen, die dem Durchschnitt dieses geschäftigen Völkchens so fremdartig gegenüberstehen wie Lessing, R. Wagner, Treitschke und Nietzsche, der Sohn eines Heimarbeiters, dann in Schulpforta auf dem Gymnasium. Auch seine Empfindung ist wie die all dieser Männer von Goethe und Herder an in Klopstocks Lyrik gewachsen, wie er einmal an ihn schreibt: „Dem Einzigen, der im frühesten Knabenalter meinem Auge die erste Träne der Rührung entlockte, — der zuerst den Sinn für's Erhabne, die einige Triebfeder meiner sittlichen Güte, in mir weckte“<sup>38</sup> usw. und sein Verstand entwickelte sich vor allem an den Schriften Lessings, vor allem dem „Anti-Goeze“, die er heimlich in Schulpforta bekam. In seinem Stil und in seiner Polemik war er eine Lessing kongeniale Natur, das wußte er selbst; beiden kam die Rührung nur aus der vollendeten Klarheit. Sie haben das beide einmal ganz ähnlich so ausgesprochen. Übrigens ist das Erlebnis von Lessing eines der Momente, die in der Entwicklungsgeschichte aller dieser Männer — am wenigsten bei Goethe und Schiller — von großer Bedeutung gewesen [sind], die Jugendschriften vom Humboldt, Hegel, Schleiermacher sind überall durchsetzt mit Lessings Worten, was aber nur der Ausdruck dafür ist, daß sie alle noch ganz in der Aufklärung aufwuchsen und sich ihre erste selbständige Gedankenbildung noch vollständig innerhalb der Aufklärung vollzieht . . .

1793 ging [Fichte wieder] nach Zürich, heiratete, lebte damals für sich arbeitend im Verkehr mit Lavater, Pestalozzi und anderen. Diesem Kreis

trug er zum erstenmal seine Wissenschaftslehre vor. Pestalozzi wurde von großem Einfluß auf seine pädagogischen Gedanken, die Lehre von den aktiven Kräften im Kinde war ihm gemäß, noch in den „Reden an die deutsche Nation“ gehen die positiven Gedanken auf Pestalozzi zurück. In dem Freiheitsgefühl dieser Tage schrieb er, voll von den Ereignissen der Französischen Revolution, seine beiden Schriften: „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten“, und den „Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution“. Die pedantische Brutalität seiner Deutlichkeit, wie man sie aus diesen groben Titeln spürt, hat er immer wieder benutzt. Der Atem dieser Schriften ist nicht schön, es liegt kein Glanz auf seiner Sprache und kein Adel in seinem Idealismus, er war eher ein Demagoge, aber der Sturm und Drang, der hier der Jugend aus der Philosophie entgegenkam, wirkte sofort stark. „Die Zeiten der Barbarei sind vorbei, ihr Völker, wo man euch im Namen Gottes anzukündigen wagte, ihr seiet Herden Vieh, die Gott deswegen auf die Erde gesetzt habe, um einem Dutzend Göttersöhnen zum Tragen ihrer Lasten, zu Knechten und Mägden ihrer Bequemlichkeit und endlich zum Abschachten zu dienen; daß Gott sein unbezweifeltes Eigentumsrecht über euch an diese übertragen habe, und daß sie kraft eines göttlichen Rechts, . . . euch für eure Sünden peinigten: ihr wißt es, oder könnt euch davon überzeugen, wenn ihr es noch nicht wißt, daß ihr selbst Gottes Eigentum nicht seid, sondern daß er euch sein göttliches Siegel, niemandem anzugehören als euch selbst, mit der Freiheit tief in eure Brust eingepreßt hat“<sup>39</sup>. Man spürt die Steigerung von Kants Pathos. Das ist nicht geschrieben, sondern kommt von der Tribüne herab, wie es denn auch einmal geradezu heißt: „Fürst, Du hast kein Recht“<sup>40</sup> usw. Man sieht aber auch, wie Kants Lehre von der Autonomie das Bewußtsein von der Göttlichkeit des Menschen gesteigert hat. „Der Mensch kann weder ererbt, noch verkauft, noch verschenkt werden; er kann niemandes Eigentum sein, weil er sein eigenes Eigentum ist und bleiben muß. Er trägt tief in seiner Brust einen Götterfunken, der ihn . . . zum Mitbürger einer Welt macht, deren erstes Mitglied Gott ist . . .“<sup>41</sup>

[Den entscheidenden Anstoß zu seinem eigenen System bekam er durch das Buch Schulzes „Aenesidem“.] Fichte hatte es zu rezensieren und es warf ihm für kurze Zeit sein ganzes System, wie er es sich aus Kant zu-rechtgemacht hatte, um. Diesem Skeptizismus gegenüber erwuchs seine neue Gewißheit. Wir haben ein Manuskript, das wie ein Tagebuch Schritt für Schritt die Entstehung des neuen Gebäudes zeigt. Mit der Feder in der Hand denkt er laut, sich fragend, weiter tastend, wieder abweisend, neu ansetzend, und immer steht die Kritik des „Aenesidem“ als Orientierungspunkt hinter ihm, stets tiefer nach innen treibend.

Ende 1793 erhielt er die Berufung nach Jena als Nachfolger Reinholds. Das Gehalt war es nicht, wenn er annahm, es war so gering, daß er kaum

Licht und Holz davon bestreiten konnte, aber er nahm an, weil sein Drang zur Wirkung dort zum erstenmal freie Bahn bekam. Seine erste Vorlesung war die über „Die Bestimmung des Gelehrten“. Er ließ die ersten fünf Stunden noch im Semester drucken, weil das Gerücht ging, er predige die Revolution und hätte gelehrt, in zwanzig bis dreißig Jahren gäbe es keine Fürsten mehr. Daß sein Ethos revolutionierend wirkte wissen wir aus einem Brief Hegels an Schelling, Hölderlin habe ihm mitgeteilt, daß Fichte wie ein Held für die Menschheit kämpfe, womit eben jene Lehre von der Göttlichkeit des Menschen und seiner Freiheit gemeint war. Jedenfalls war seine Wirkung groß. 1794 erschien seine „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“.

Man muß sich klarmachen, welcher Schritt hier von Fichte getan wird. Bisher hatten alle Philosophen die Wirklichkeit außer sich gehalten. Das Sein war draußen, war die Welt der Dinge an sich. Auf diese Welt war das Denken und das Handeln gerichtet. Das ergab eine Philosophie des Betastens oder den Dualismus: „es gibt auch Geist“. Jetzt ergab sich: dieses Denken und Handeln ist selbst die eigentliche Wirklichkeit und sie hat ihre Einheit im Ich. „Es gibt nur Geist“. Dieses Ich ist aber kein Ding, sondern ein Tun, es ist überhaupt immer nur wenn ich es denke. Denken ist eben das, Subjekt-Objekt zu sein. Hier schafft das Denken also seinen eigenen Gegenstand und muß sich ganz durchsichtig dabei sein, weil es sich selbst schafft. Die Trennung von Gewißheit und Wahrheit ist hier aufgehoben, man weiß, was man ist. Hier gibt es auch kein bloß theoretisches Erkennen mehr, sondern der Erkenntnisvollzug ist zugleich praktisches Tun, es verwirklicht, was in einem bloß theoretischen Verhalten als Gegenstand auftritt. Der erste Satz seiner Philosophie ist darum nicht eine Aussage, sondern ein Imperativ: „Schaue dein Ich an!“ Die Philosophie beginnt nicht mit einem Faktum, sondern mit einer Tat, ich beweise mir das Faktum durch die Tat. Die Struktur dieser Tathandlung ist aufzusuchen. Die Wissenschaftslehre gibt so die pragmatische Geschichte des Bewußtseins, und sie hat an dieser Geschichte ihre Realität. Das Denken arbeitet nicht mit irgendwoher stammenden Begriffen, sondern es „geht ruhig dem Gang der Begebenheiten nach“, d. h. der notwendigen teleologischen Entwicklung dieses Bewußtseins mit der „freilich nicht blinden, sondern experimentierenden Wahrnehmung“. Damit war die Kantische Trennung zwischen Anschauung und Begriff, Wirklichkeit und Möglichkeit aufgehoben, die jede Metaphysik verhinderte. Die Entwicklung der Begriffe geschieht im Zusammenhang des Lebens und hat an ihm die beweisende Realität, ihr Sinn ist in diesem Zusammenhang gegründet. Diese Erkenntnistheorie ist Metaphysik: die notwendigen Handlungen der Vernunft setzen im Beginn ein Sein.

Damit erst schien der große Gegensatz von Abstraktion und Leben, Begriff und konkreter Totalität, der auch im Kantischen System von der

jungen Generation noch so stark empfunden wurde, aufgehoben. Die logischen Begriffe sind nur Repräsentanten der Organisation des Lebens und haben selber ein organisches Verhältnis zueinander, vermögen in ihrem gegenseitigen Sichbeschränken das konkrete totale Leben samt seiner Entwicklung auszudrücken.

Der Zusammenhang der Handlungen des Ich, die in jedem empirischen Ich aufgezeigt werden können, bringt die Welt hervor, den Zusammenhang der Erscheinungen und dann die sittliche Welt, in der sich der Geist vollendet. Fichte hat immer von neuem gerungen, den Nachweis dieser Ableitung zu liefern, es war vergeblich, denn schon der Ansatz war falsch: der Versuch, das Selbst und das Andere durch den Gegensatz von Subjekt und Objekt zu ersetzen. Stärker aber konnte sich die Lehre von der Absolutheit des Geistes, vom Ideal der Person, vom Schöpfertum nicht formulieren. Das Objekt ist nichts anderes als eine Form im Prozeß des allein realen Subjekts. Der Geist baut sich den Körper, um seiner sittlichen Tätigkeit willen. Es ist „nichts wahrhaftig da, außer das Leben und zwar das geistige Leben, das da lebet in dem Gedanken“<sup>42</sup>. Die Welt ist nicht fertig, sondern wir stehen noch immer im Schöpfungsprozeß. „Eine Welt als Produkt des vollendeten und erschöpften Schaffens gibt es nicht, noch kann es solche geben, indem das Produkt ja nicht das absolut Gegebene ist, sondern das Schaffen selbst, dieses aber in alle Ewigkeit, so gewiß es absolutes Leben und Schaffen ist, sich nicht vollenden und erschöpfen kann, aus dem Leben in ein Totes verwandeln kann“<sup>43</sup>. Die apriorischen Begriffe sind Visionen, Gesichte, Aufgaben. Bisher war das geistige Leben von dem Göttlichen getrennt, heißt es später in den Reden, jetzt ist das geistige Leben eben das Leben Gottes, es gibt nichts anderes außer ihm. Die Ewigkeit bricht nicht erst jenseits des Grabes an, sondern sie kommt mitten in die Gegenwart hinein. Das war eine Umstimmung des religiösen Bewußtseins, von der größten Bedeutung. Schleiermacher wird bald schreiben, mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig seiend in jedem Augenblick, das sei die Unsterblichkeit der Religion.

## Die dritte Phase

### *1. Die Aufgabe der neuen Generation*

Die wichtigste Aufgabe für die ganze Generation mußte jetzt sein, den großen Lebensinhalt, wie ihn die dichterische Bewegung hervorgebracht hatte, die neue Naturanschauung, die neue Psychologie und Geschichte aus diesem Fichteschen Ich abzuleiten und so den ganzen großen Besitz des höheren Lebens in dieser neuen einheitlichen Gewißheit zu begründen. In der ganzen nächsten Generation finden wir darum eine Tendenz zur Enzyklopädie, d. h. zu der Organisation der gesamten Kultursphären aus einem einheitlichen Zusammenhang. Friedrich Schlegel will solche Enzyklopädien in Aphorismen entwickeln, ebenso Novalis. Schelling legt sie vor in seiner Methodenlehre des akademischen Studiums, und so W. Schlegel, Krause, Schleiermacher, Hegel. Weil der Zusammenhang des Ich aber, der dieser Enzyklopädie zugrunde lag, ein teleologischer ist, der in einer Reihe von Stufen vorwärtsschreitet, so besaß man in dem Zusammenhange dieses Bewußtseins und seiner Leistungen ein Mittel, den Gehalt der Welt als eine Entwicklung in einer Stufenordnung zu begreifen. Der Zusammenhang dieses Bewußtseins ist der Zusammenhang der Welt, die Welt ergibt sich als ein Entwicklungsgebilde, das von der anorganischen Natur über Pflanze und Tier zum Menschen fortschreitet, und dann hier in den einzelnen Sphären des geistigen Lebens wieder in Stufen den Prozeß des absoluten Lebens vollendet.

In dieser Arbeit machte sich nun aber wieder als die entscheidende treibende Kraft jenes Grundideal der Generation geltend, über der Trennung des Lebens seiner Einheit gewiß zu sein und den Prozeß des ewigen Fortschritts, der immer vor den Gegensätzen stehenbleibt, zu überwinden. Fichtes Idealismus war zunächst ein reiner Idealismus der Freiheit, in der Energie, mit der er die Natur nur als Material der Tätigkeit verstand und in seiner Konstruktion des Bewußtseinszusammenhangs, der in der praktischen Philosophie gipfelte. Der tiefe Ansatz der „Kritik der Urteilskraft“, die ein einheitliches Leben jenseits der Trennungen gefunden hatte, war zunächst für ihn nicht da. Der ganze Fortschritt, den Schelling brachte, war, daß er von der ursprünglichen Trennung von Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, zurückgeht in eine ursprüngliche Einheit, wo die beiden absolut identisch sind, in die Nacht der Totalität, die des Lebens Mittag ist. Diese Identität selbst kann nie zum Bewußtsein gelangen, denn sie liegt ja vor dem Gesetz des Bewußtseins, das in ihr erst als ein Moment der Entwick-

lung auftritt, um dann in der höchsten Vereinigung des Kunstwerks wieder zu verschwinden. So war hier das Grundschema der Zeit, der Fortgang von Einheit durch Trennung zu höherer Einheit, zum Grundgesetz des Universums geworden. Die großen Lebensformen von der Natur bis zu Mythos, Dichtung, Staat und Wissenschaft sind die Konkretionen dieses schöpferischen Geistes. Ihr Zusammenhang läßt sich nicht kausal begreifen, wohl aber teleologisch verstehen als Stufen in diesem Prozeß. Das ergibt die neue Naturphilosophie und die neue Geistesphilosophie. Über dem egoistischen Willen der einzelnen und ihrer pragmatischen Bestimmung aus Interessen steht der schöpferische Zusammenhang, in dem die großen Gesamtideen aufgehen als objektive Lebensmächte, die das Leben der Menschen in Kunst, sozialen Beziehungen, Staat, Wissenschaft und Religion gestalten. Sprache, Mythos, Religion, Kunst sind große Gesamtproduktionen. In diesen Lebensformen besteht ein Zusammenhang, der wirksam ist, ohne daß der einzelne etwas davon weiß. Alles höhere Leben der Menschen besteht darin, sich diesem schöpferischen Gesamtleben hinzugeben und sich in den Ideen zu vergessen, in denen das Gesamtleben ausgedrückt ist. Alles Heldentum ist Aufopferung des persönlichen Lebensgenusses für die Verwirklichung der Idee.

Der Kantische Pflichtstandpunkt ist nur noch eine Stufe, denn hier gibt es den Gegensatz von Lustbegehren und Pflicht nicht mehr, sondern indem sich das Individuum in den Zusammenhang des höheren Lebens einstellt, handelt es schöpferisch und selig aus der Einheit des objektiven Lebens. Auch Fichte hat später diesen Fortgang erkannt in den Grundzügen der „Anweisung zum seligen Leben“. Statt: handle gesetzlich heißt es jetzt: handle geschichtlich. Das eigentliche höhere Leben ist geschichtlich. Eine Stufe des Lebens entwickelt sich aus der anderen, und die höheren Konflikte des Lebens bestehen nicht bloß zwischen dem selbstsüchtigen Ich und der Idee, sondern zwischen der niederen und der höheren Stufe. Dies ist der Unterschied zwischen dem 18. und dem 19. Jahrhundert, in jenem war das Individuum sittlicher Selbstzweck, hier ist der einzelne nur Blatt am Baum. Wie Fichte einmal sagt: „Man kann nur in einer sehr uneigentlichen Bedeutung sagen, daß einzelne Menschen oder ihr ganzes Geschlecht ihr eigener Zweck seien. Dies ist der Endzweck unserer Existenz, das System der Vernunft in seiner ganzen Ausdehnung in uns und außer uns darzustellen. Dafür allein sind wir da, und wenn dies nicht sein sollte, so brauchten wir selbst nichts zu sein“<sup>1</sup>. Anders ausgedrückt: die in der Menschennatur liegende sittliche Idealität bildet sich in den Stufen des geschichtlichen Gesamtlebens aus, in dem absolute, über die einzelnen hinausreichende Güter realisiert werden. Diese geschichtliche Entwicklung ist nicht um der Individuen willen da, sondern sie dienen dieser Entwicklung. Also die Wissenschaft ist nicht um der Gelehrten willen da, sondern diese dienen dem großen Prozeß der Entfaltung der Wahrheit, die Kunst nicht

um des Genusses irgendwelchen Publikums willen, sondern in der Schönheit entfaltet sich der Sinn der Welt zur Vollendung, der Staat und das Recht sind nicht Mittel für das Wohlleben und die Freiheit der einzelnen, sondern sie sind Schöpfungen des objektiven Geistes, dem sich der einzelne begeistert opfert. In diesem Gesamtleben bekommt das Individuum den Inhalt für seine Tat, einen stets individuell bestimmten Inhalt.

So entwickelt sich hier die *dritte Stufe* der Deutschen Bewegung. Zunächst die erkenntnistheoretische Grundlage. Der alte Gegensatz gegen den Verstand und die empirische Wissenschaft bleibt auch hier erhalten. Der Verstand treibt sich nur an der Oberfläche der Erscheinung herum und beschäftigt sich stets bloß mit dem toten Sediment des Lebens. Das Ziel ist die Erfassung des Lebens selbst. Es wird von der Vernunft ergriffen, wo es sich in der konstruktiven Anschauung selbst realisiert. Auch das bleibt also, daß das Leben das Primäre ist, seine Deutung erst das Zweite. Fichtes bekanntes Wort, was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was man für ein Mensch sei<sup>2</sup>, meinte dies. Oder wie er es in den „Reden“ einmal ausdrückt: „Zuvörderst und vor allen Dingen: der Mensch bildet seine wissenschaftliche Ansicht nicht etwa mit der Freiheit und Willkür, so oder so, sondern sie wird ihm gebildet durch sein Leben, und ist eigentlich die zur Anschauung gewordene innere und übrigens ihm unbekannte Wurzel seines Lebens selbst. Was du so recht innerlich eigentlich bist, das tritt heraus vor dein äusseres Auge, und du vermöchtest niemals etwas anderes zu sehen. Solltest du anderes sehen, so müsstest du erst anders werden“<sup>3</sup>. Ganz ähnlich hatte Jacobi gesprochen, und auch Hegels berühmtes Wort von der Eule der Minerva, die ihren Flug beginnt, wenn eine Gestalt des Lebens alt geworden ist, steht auf derselben Voraussetzung. Der Gedanke erscheint erst, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertiggemacht hat; erst in der Reife der Wirklichkeit erscheint das Ideal dem Realen gegenüber. Das bleibt allen führenden Philosophen der Deutschen Bewegung — ich denke etwa an Dilthey oder Eucken oder die Phänomenologie. Aber auch ein Mann wie Marx hat hier die Wurzel seiner Theorie von der Ideologie, die nur Überbau der Wirklichkeit ist, seiner Lehre von dem Verhältnis von Sein und Bewußtsein. Das eigentümlich Konservative, Unaktive darin findet sich doch selbst bei ihm.

Auch das zweite Moment, das wir im Sturm und Drang immer wiederkehren sahen, daß das Subjekt an der Wirklichkeit beteiligt wird durch den Genuß, zu dem sie sich ihm darbietet, und in dem sich der Sinn der Wirklichkeit realisiert, kehrt hier auf das höchste gesteigert wieder in der Forderung, daß alle Wahrheit sich „mit der Gewißheit, die der Mensch von sich hat, mit dem Selbstbewußtsein des Menschen“<sup>4</sup> zu identifizieren hat und daß die Entwicklung des Lebens in dieser Identifikation von Subjekt und Objekt ihr Ziel hat, die als göttlicher Genuß (Hegel) und Seligkeit erfahren wird.

Beide Momente zusammen ergeben die Grundvoraussetzung dieser Stellung: der höhere Mensch beginnt sein wahres Leben durch die Erhebung aus dem Empirischen in das geistige Leben, das nun von dem göttlich metaphysischen Leben kein getrenntes mehr ist. In dieser Aufhebung der Trennung zwischen metaphysischer Wirklichkeit und dem höheren Dasein des Menschen ist der titanische Einsatz der Sturm- und Drang-Generation, des jungen Goethe vor allem, der noch wie Rebellion gegen den fremden Gott aussah, zur Erfüllung gekommen. Die Folge ist, daß jetzt der Glaube der Religion nicht mehr außerhalb der Philosophie steht. Der alte Gegensatz von Glaube und Wissen verschwindet, das dogmatische System der christlichen Theologie wird jetzt gedeutet als Formulierung dieser metaphysischen religiösen Grunderfahrung des Menschen. Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“, Schleiermachers „Reden“, Hegels Religionsphilosophie, besonders deutlich seine Vorrede zu dem Buch von Hinrichs sind die Darstellungen dieser Überzeugung. Eine Stelle aus den „Reden“ Fichtes läßt den ganzen Gegensatz sehen. „Diese Religion des Einwohnens unseres Lebens in Gott soll allerdings auch in der neuen Zeit herrschen und in derselben sorgfältig gebildet werden. Dagegen soll die Religion der alten Zeit, die das geistige Leben von dem göttlichen abtrennte, und dem erstern nur vermittels eines Abfalls von dem zweiten das absolute Daseyn zu verschaffen wusste, das sie ihm zugedacht hatte, und welche Gott als Faden brauchte, um die Selbstsucht noch über den Tod des sterblichen Leibes hinaus in andere Welten einzuführen, . . . — diese Religion, die offenbar eine Dienerin der Selbstsucht war, soll allerdings mit der alten Zeit zugleich zu Grabe getragen werden; denn in der neuen Zeit bricht die Ewigkeit nicht erst jenseits des Grabes an, sondern sie kommt ihr mitten in ihre Gegenwart hinein“<sup>5</sup>. Dilthey sagt: „Die Trennung von Seele und Gott, ihr bloß begriffliches Verhältnis in der Aufklärung, ist überwunden. Eine neue Freiheit der Religiosität ist erreicht.“ Diese neue Religiosität beruht „auf dem stetigen höheren Bewußtsein, das vom Verhältnis zum unsichtbaren Zusammenhang der Dinge getragen ist“<sup>6</sup>.

Es bleibt die Frage nach dem Verhältnis dieser neuen Religiosität zu den anderen geistigen Grundrichtungen. Für Fichte ist sie kein abgesonderter Akt, sondern „ein Glied in der ewigen Kette eines geistigen Lebens überhaupt“<sup>7</sup>, für Schleiermacher wird sie eine besondere Stellung zur Welt neben Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft, auf ein eigenes Erlebnis gegründet, für Hegel ist sie nur eine besondere Form, in der sich das Absolute bewußt wird, eine Stufe zwischen Kunst und Wissenschaft als Formen der Darstellung. Aber im Entscheidenden stehen sie alle gleich: Das Ich weiß sich eins mit dem unendlichen Zusammenhang der Dinge und ergreift das Unendliche im Endlichen. Wo ich mich in das höhere Leben einstelle, in die Wahrheit, die Liebe, da stehe ich im Göttlichen, in dem Sinn der Welt, und nicht bloß ihn erkennend als ein Objektives, sondern teilhabend an



seiner Realität und Macht. „In jedem Moment hat und besitzt er das ewige Leben mit aller seiner Seligkeit, unmittelbar und ganz; und was er allgegenwärtig *hat* und *fühlt*, braucht er sich nicht erst anzuvernünfteln. Gibt es irgend einen schlagenden Beweis, daß die Erkenntnis der wahren Religion unter den Menschen von jeher sehr selten gewesen, . . . so ist es der: daß sie die ewige Seligkeit erst jenseits des Grabes setzen, und nicht ahnen, daß jeder, der nur will, auf der Stelle selig sein könne“<sup>8</sup>. Selbstverständlich bleibt es von hier aus bei der Ablehnung des Gedankens von der Unwürdigkeit des Menschen vor Gott. Es ist eine niederträchtige, oder wie Fichte auch sagt, „abgeschmackte Verleumdung der menschlichen Natur, dass der Mensch als Sünder geboren werde . . . Er lebt sich zum Sünder“<sup>9</sup>.

Vor allem aber mußte die Folge eine neue Wertung des *zeitlichen Lebens* sein. Während das Christentum vom Übersinnlichen her das Weltleben entwertete und der Rückzug von den Angelegenheiten des Staats und der Nation als wahre religiöse Gesinnung galt, wird es jetzt bejaht und geheiligt. „Freude, heilige Freude“, wie es bei Schleiermacher heißt, ist das Grundgefühl, Bejahung des Weltzusammenhangs, in dem man selbst aktiv drinsteht, und daraus folgend die Aufgabe „ewig Dauerndes zu verflößen in sein irdisches Tagewerk; das Unvergängliche im Zeitlichen selbst zu pflanzen und zu erziehen, — nicht bloß auf eine unbegreifliche Weise, und allein durch die, sterblichen Augen undurchdringbare Kluft mit dem Ewigen zusammenhängend, sondern auf eine dem sterblichen Auge selbst sichtbare Weise“<sup>10</sup>. Am großartigsten kommt diese neue Aktivität und Wendung zur Gestaltung natürlich bei Fichte heraus, vor allem in seinen Vorlesungen „Über das Wesen des Gelehrten und seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit“ von 1806. Das göttliche Leben äußert sich, und diese seine Darstellung ist die Welt und zwar genauer das menschliche Leben. Dieses Leben ist ein immer höher steigendes, sich ins Unendliche fortentwickelnd. „Von der Sinnlichkeit und ihren Antrieben fortgerissen, kann das Bewusstseyn dieses Lebens in Gott sich ihm (dem Menschen) leicht verbergen, und sodann lebt er, welche edle Natur er auch übrigens seyn möge, in Streit und Zwiespalt mit sich selber, in Unfrieden und Unseligkeit, ohne wahre Würde und Lebensgenuß. Erst wie das Bewusstseyn der wahren Quelle seines Lebens ihm aufgeht, und er freudig in dieselbe taucht, und ihr sich hingiebt, überströmt ihn Friede, Freude und Seligkeit. Es liegt in der göttlichen Idee, dass alle Menschen zu diesem erfreuenden Bewusstseyn kommen, um das ausserdem unschmackhafte endliche Leben mit dem unendlichen zu durchdringen und in ihm zu genießen“<sup>11</sup>. „In dem wahrhaften Gelehrten hat die Idee ein sinnliches Leben gewonnen, welches sein persönliches Leben völlig vernichtet, und in sich aufgenommen hat“<sup>12</sup>. „Was der göttliche Mensch thut, das ist göttlich“<sup>13</sup>. Sein Leben ist selbst das Leben der die Welt fortschaffenden und von Grund aus neu gestaltenden göttlichen Idee in der Welt. Das was der unmittelbar von Gott Begeisterte soll und

wirklich tut, ist für die Welt der Erscheinung schöpferisch, hervorbringend das Neue. Fichte verfolgt diese schöpferische Existenz, „wie die Idee in dem Menschen sich äussert“<sup>14</sup>, dann in ihren fünf Hauptarten: Staat, Herrschaft über die Natur, Religion, Wissenschaft und Kunst. Sie teilen sich in solche, die unmittelbar in die Welt eingreifen („der unmittelbare Berührungspunkt Gottes mit der Wirklichkeit“) und solcher symbolischer Natur, wie Wissenschaft und Kunst. Auch hier gab es wieder verschiedene Möglichkeiten, das Verhältnis dieses schöpferischen, von der Idee getriebenen Menschen zu dem Göttlichen zu sehen, auch des Verhältnisses von Aktivität zur Kontemplation. Individuum ist Werkzeug oder Organ oder Exponent der Idee. Aber die Grundeinstellung ist überall dieselbe bis zu Carlyle und Emerson, ja dem modernen Pragmatismus. Auch für Carlyle hat nur das Geistige Wirklichkeit und Gott ist jeder wirkenden Persönlichkeit immanent oder richtiger, diese ist immanent in Gott<sup>15</sup>. Das ist sein Glaube, der ihm Hingabe und Aufopferung ermöglicht. Die höheren Gehalte sind göttlicher Natur. In solchem Glauben ist alle verbindende Kraft des Menschen gelegen. „Held“ ist jeder, in dem diese Kraft durch Glauben zu verbinden wirksam ist, der Dichter, der Denker, das religiöse Genie, der politische Schriftsteller.

Noch im „Sartor Resartus“ von Carlyle wie in seinem Buch „Über Helden und Heldenverehrung“ ist der Utilitarismus Bentham's der große Gegner. „Alles was recht ist liegt beschlossen in dem Zusammenwirken mit dem wahren Zweck der Welt“<sup>16</sup>, der im Glauben ergriffen ist. Solcher Glaube bindet zugleich die Menschen und hat eine soziale Energie.

Von der Philosophie her wurden zunächst die Kultursysteme, Kunst, Wissenschaft und Staat, aber auch schon die Ehe als solche überpersönlichen Einheiten erkannt, die nicht durch das Zusammenrechnen der Individuen zustandekommen, sondern aus eigener Macht leben und denen sich das Individuum nur hingeben kann. In der großen Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution und dem Universalimperialismus Bonapartes, seinem für alle Völker gleichen Code arbeitete sich, vom historischen Bewußtsein getragen, dann die Überzeugung heraus, daß auch die nationale Einheit eine solche göttliche Offenbarung ist. Fichte sagt in den „Reden“, ein Volk sei das Ganze der Gesellschaft, das unter einem gewissen, besonderen Gesetz der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht. „Die Gemeinsamkeit dieses besonderen Gesetzes ist es, was in der ewigen Welt, und eben darum auch in der zeitlichen, diese Menge zu einem natürlichen und von sich selbst durchdrungenen Ganzen verbindet“<sup>17</sup>. Man hat diese Entdeckung auf dem ethisch-historischen Gebiet verglichen mit der des Kausalgesetzes in der Natur. Sie ist bis heute der Grundgedanke der historischen Ethik und spezifisch deutsch. Die französischen Positivisten sehen diese höheren soziologischen Beziehungen auch, aber es fehlt bei ihnen die geistige Einheit und damit doch auch die organische Bedeutung des

Individuums. „Der Mensch ist Staub.“ Die Wissenschaften, die sich dort entwickeln, sind die Sozialstatistik und Sozialpsychologie, die kausale Gesetzlichkeit suchen. Für die deutsche Sozialethik ist die geistige Einheit des Volks ein gegliedertes Ganzes, jedes Individuum ein Glied an ihm.

Die unmittelbare politische Folge ist eine neue Anschauung vom Volk im Gegensatz zu den Regierenden. Der Sturm und Drang hatte diesen Gegensatz noch nicht eigentlich überwinden können, Volk war Pöbel. Rousseau hatte das Volk heilig gesprochen, aber den Gegensatz verwischt, das entwurzelte Volk, die bloße Masse. Demgegenüber hatte die historische Schule, schon Möser, das bodenständige Volk gesucht. Jetzt wurde die Theorie dafür gefunden in dem Begriff des Volksorganismus als einer göttlichen Einheit, in der die Menge nicht eine formlose Masse bildet, sondern ein nach Ständen und Berufskreisen Gegliedertes ist, in dem jeder seine Aufgabe hat. Diese beiden Theorien stehen seitdem nebeneinander: im Westen der Massensozialismus, der auf die abstrakten Einheiten gleicher Elemente mit ihren Funktionären tendiert, und die organische deutsche Auffassung, die jeden einzelnen so gut als Glied sieht wie die größeren Gemeinschaften, die Ehe oder die Berufsgemeinschaft bis hinauf zum Staat, und für die jeder Beamte bis hinauf zum König Organ ist, das selbständig aus dem Ganzen entscheidet, nicht aus dem Auftrag der Mehrheit.

Auch jeder einzelne, so sahen wir schon, ist eine solche ideale Einheit, die sein individuelles Gesetz ausmacht, und hat darum selbst einen objektiven Wert. Hier tat sich aber nun eine tiefe Schwierigkeit auf, die sich aus dem Verhältnis solcher Individualität zu dem Ganzen ergab. Mit der Zeit verschwand ihre Bedeutung immer mehr gegenüber der überlegenen Größe der Gemeinschaft. Das Ich wurde immer wertloser. Und wie es im Positivismus hieß, der Mensch ist Staub, so wurde auch hier vor den objektiven Mächten das Individuum gleichgültig. Die Humanität als der Respekt vor jeder Individualität verschwand und so erwächst aus diesem Idealismus selbst die unheimliche Erscheinung der Wertlosigkeit des Menschen, die dann das 19. Jahrhundert beherrscht.

(Niederer schrieb schon 1800 an Pestalozzi: „Dieser Sinn für individuelles Menschsein hat sich unter den Größen unserer Zeit verloren; daher sind sie Wohltäter für die Wissenschaft und auch für den Menschen“<sup>18</sup>.)

## 2. Die Dichtung der Romantik

Der ursprüngliche Gegensatz auch für diese Jünglinge, die alle etwa um 1770 herum geboren sind, ist noch immer der Verstand als der Ursprung alles Platten, Gemeinen, Prosaischen, Philiströsen. Schärfer als irgend jemand vor ihnen — von Fichte abgesehen in seinen „Grundlagen des gegenwärtigen Zeitalters“ und seines Nicolai — nehmen sie den Kampf ge-

gen die Aufklärung und die Verstandesbildung auf. Der Kampf ist gesteigert, weil er zum Teil in Berlin geführt wird, wo der Prosaverstand zu Hause ist. Auch jetzt steht das Genie, das geniale Subjekt, diesem Verstand gegenüber, aber es ist nicht mehr die Leidenschaft und die reale sinnliche Anschauung, die man fordert. Es ist das Schicksal dieser Generation, ihre Nahrung und ihre Ziele aus der Dichtung zu holen und unter der Perspektive der neuen Lebensverfassung des Idealismus der Dichtung eine metaphysische Tendenz zu geben, die die gesunde Natur der genialen Periode verdrängt. Auch ihnen ist die Dichtung das Organ, den Verstand zu überwinden, ist die Kunst allein das wahrhaft unendliche Leben, aber dieses Leben ist jetzt das metaphysische Leben Fichtes, und die Kunst ist nicht mehr die reale Aufnahme alles lebendigen Daseins, der frohe Genuß der Einheit aller Kräfte und das Sichtbarmachen des Ewigen in der sinnlichen Form, sondern sie ist bewußte *metaphysische Produktion*, der geheimnisvolle Prozeß, in dem das Endliche im Unendlichen erscheint, und ihre neue Aufgabe wird die Auflösung des endlichen Lebens und der Prosa des platten Daseins in das unendliche Leben. Nicht mehr die Leidenschaft und die sinnliche Anschauung sind die Quelle der Dichtung, sondern die Begeisterung der Fantasie, die schöpferische Einbildungskraft Fichtes, die dem Endlichen überall den Bezug auf das Unendliche gibt. Wurde in der Sturm- und Drang-Ästhetik die Funktion der Expression als die entscheidende erkannt, so mußte jetzt das Sichtbarmachen der Idee, die symbolische Funktion in den Vordergrund treten. Goethe erschien dieser Generation jetzt geradezu als zu sinnlich prosaisch. Jene ursprüngliche Einheitserfahrung, die vor allem auf die sinnliche Form gerichtet war, verschob sich jetzt zugunsten eines geistigen Ineinssehens der Bedeutung. Goethe hat sehr bald die Gefahr dieses billigen Weges gesehen. „Wann ist eine sentimentale Erscheinung . . . unerträglich? ich antworte: wenn das Ideal unmittelbar mit dem Gemeinen verbunden wird, es kann dies nur durch eine leere, gehalt- und formlose Manier geschehen, . . .“<sup>19</sup> Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis — das wird die neue Zauberformel der künstlerischen Auffassung, im Kleinsten das All zu finden. Die ewige Identität aller Dinge drückte sich darin aus, daß man alles mit allem vergleichen kann, wo denn, wie in den Aphorismen von Novalis und Friedrich Schlegel, vom Erhabenen zum Witz oft nur ein Schritt ist. Wilhelm Schlegel sagt einmal in seinen Vorlesungen: „Man halte das Unendliche nicht etwa für eine philosophische Fiction, man suche es nicht jenseits der Welt: es umgiebt uns überall, wir können ihm niemals entgehen; wir leben, weben und sind im Unendlichen“<sup>20</sup>. Das Organ zur Erfassung ist die *Fantasie*, welche die Dinge immerfort deutet und die figürliche Unerschöpflichkeit in ihnen sieht. „Dichten . . . ist nichts andres als ein ewiges symbolisieren“<sup>21</sup>. Wie Goethe schon meinte, daß die Form dadurch aufgelöst wird, so nennt auch Grillparzer in seinen ästhetischen Studien von 1819 als „das Hauptingredienz der sogenannten

Romantik“<sup>22</sup> die Formlosigkeit. Neue Kunstmittel mußten gefunden werden. Das Märchen erscheint als die höchste Kunstform, das den gleichnishaften Zug alles Lebens am sichtbarsten machen kann.

Es lag aber noch ein zweites Moment in dieser Verfassung, die sich aus Schillers tragischer Lebensstellung des Sentimentalen herausentwickelte. Es brauchte nur eine leise Verschiebung der Grundstellung einzutreten, dann wird aus dem Ineinssehen des Endlichen mit dem Unendlichen das Sehen des Auseinander der beiden, des Kontrasts der erbärmlich empirischen Erscheinung alles Endlichen zu dem Unendlichen, der Relativität auch des höchsten Lebens, der Widersprüche in der wunderlichen Tatsache dieses Daseins. Das ist die sogenannte *Ironie*, die bei Friedrich Schlegel als die feinste Spitze in der Kunst auftritt, die nicht pessimistisch zu verstehen ist. Die Welt ist die spielende Offenbarung des Unendlichen, alle endliche bunte Fülle dieses Lebens geht zugrunde, aber solcher Tod ist immer Sieg eines neuen Lebens, jede Form ist nur vorläufig, das Leben ist immer schon darüber hinaus. Ist die Kunst nichts anderes als die Offenbarung dieses göttlichen Lebens, so wird ihre Aufgabe sein, diese Tragik und Komik dieses Endlichen darzustellen. So wird hier der Witz und die Komödie, Ironie und Humor in ihrer metaphysischen Bedeutung als Kunst entdeckt. Es entsteht das neue Verständnis für die gemischte Kunstform bei Shakespeare, die tiefsinnige Mischung der Mozartschen Oper, die Kontrastgeschichte bei Jean Paul — der Sinn für die Narrheit neben dem Ernst. Die Heiterkeit der Kunst erscheint in metaphysischer Steigerung als ironischer oder humorvoller Überblick über die Verknüpfung alles Endlichen, auch des Erhabensten, mit dem Zufall oder der Tücke des Objekts und umgekehrt auch des Ärmsten mit dem Unendlichen wie im „Schulmeister Wuz“ von Jean Paul. Die Folge ist auch hier die Auflösung der Form zum Zweck des Ausdrucks dieser Überlegenheit über jede Bindung, auch über das eigene Schaffen. Die eigene Form wird lächerlich gemacht bei Tieck oder Jean Paul, Sinn entpuppt sich als Wahnsinn, die Wirklichkeit des Theaters als ein Theater hinter dem Theater. Die tiefe Theorie dieses Humors gibt Jean Pauls „Vorschule der Ästhetik“. Der Humor betrachtet mit der Kategorie der Totalität, wodurch die Verachtung alles Erdentreibens als angebliches Ganzes entsteht und vernichtet als umgekehrtes Erhabenes das Endliche durch den Kontrast mit der Idee.

Vermittels dieses Bewußtseins ihrer Funktion, Weltanschauung zu geben und das Leben zu gestalten, entspringt aus der Dichtung die bewußte Methode, die Literatur zu benutzen, um die geistigen Gehalte der Zeitalter und ihr Wesen zu studieren. Eine riesenhafte Ausbreitung des geschichtlichen Nachverständnisses, wie es bei Herder angefangen hatte, ist die Folge. Nacheinander gelangen die großen Gegenstände zur Auffassung. Der römische Geist war ja die gemeinsame Grundlage gewesen, dann der griechische seit Winckelmann, Gessner und Heyne. Er wird jetzt in seiner To-

talität gesehen. Fr. A. Wolf, Humboldt und Schlegel machen sich zum Träger der Bewußtheit der Griechheit. Plato wird übersetzt von Schleiermacher und Schlegel. Dann entdeckt man das Mittelalter. Auch hier hatte Herder schon begonnen, das ergab sich aus dem Gegensatz gegen die Aufklärung, aber jetzt wird das sehr vertieft. Novalis schreibt seinen Aufsatz über „Die Christenheit oder Europa“, Wackenroder entdeckt mit Tieck die mittelalterliche Kunst und ihre Gesinnung. Es kommen die Arbeiten der Grimm, der Brentano und Arnim. Tieck und Schlegel übersetzten Shakespeare, Tasso und Ariost werden übersetzt, die spanische Welt wird entdeckt, dann die indische. Diese allseitige Empfänglichkeit, die sich in alle Formen einlebt, führte von selbst zur Auflösung der festen Gestalten in der Dichtung, sie wird zur Wissenschaft, die das künstlerische Verständnis der Wirklichkeit des Geistes ermöglicht. Die Auffassung aus dem Ganzen, das Verstehen des Ewigen in der Erscheinung durch Gemüt und Fantasie, das sich auf alle Gegenstände erstreckt, endigt die Dichtung als ein besonderes isoliertes Metier. Künstlerische Auffassung dringt in jede Tätigkeit, das Nachverständnis der vergangenen Schöpfungen des Geistes. Die große Poesie löst sich wie in einem Nebel auf, aber eine poetische Stimmung durchdringt alles. Auch die abgelegensten dieser Bücher haben ihre Wurzel im Enthusiasmus, haben einen künstlerischen Stil und wollen künstlerischen Genuß geben. Diese ganze Wissenschaft ist von dichterischer Art und bewahrt von daher den tiefen Zug und idealen Schwung. Vor allem wird die Geschichtsschreibung nun eine Leistung des Genies und beginnt eine bewußte Kunst zu werden. Und eben dahin führt die Auffassung aller Lebensverhältnisse mit der Fantasie, ihre Poetisierung. Friedrich Schlegel redet im Gespräch über die Poesie von „*Panpoetismus*“ und Novalis verkündet im „*Ofterdingen*“: „Das ganze Menschengeschlecht wird am Ende poetisch“<sup>23</sup>. Indem das wirkliche Dasein so die Kraft poetischer Arbeit aufsaugt, zieht es der wirklichen Poesie die Wahrheit aus. Alle diese Menschen leben in einer Atmosphäre von Abendrot und Sternen, der dichterische Stil kann dann nur ins Fantastische gesteigert werden, es fehlt das Bedürfnis und die Möglichkeit, reales Leben zu gestalten, weil es kein reales Erlebnis mehr gibt, sondern nur Poesie.

In der *bildenden Kunst*, die ja nun von der Poesie abhängig ist, ist der Auflösungsprozeß derselbe. Auch hier hatte die Kunst seit Carstens die Funktion bekommen, einen neuen Gehalt des Lebens zu erarbeiten. Auch hier war von Beginn an die neue Bewegung historisch orientiert, zuerst an den Griechen mit Winckelmann, dann im Zusammenhang mit der dichterischen Bewegung an den Altdeutschen und den Präraffaeliten. Man ergriff sie, weil hier der Grund aller Kunst, die Gemütsentfaltung und der Zusammenhang mit einem künstlerischen Volksleben und der Religion am deutlichsten erschien, die Bedeutung der inhaltlichen Mächte im Gegensatz zu den bloßen äußeren Formen. Auch hier beginnt die Kunst mit Notwen-

digkeit, das Verhältnis zur wirklichen Welt zu verlieren, lebt aus einer schon vorhandenen künstlerischen Welt, und die wahre Frucht dieser Bewegung wird die neue Kunstgeschichte, wie sie auf diesem Boden erwächst bis zu Hotho, Kugler, Schnase usw. Der letzte dieser Generation war Herman Grimm. Ein wirkliches Kunstverständnis konnte dieser Geschichtsschreibung naturgemäß nicht zugrunde liegen, aber sie gab die erste große historische Kunstauffassung und Darstellung. Auch hier entsteht dann das Bestreben, das ganze Dasein mit der Kunst zu gestalten. Die großen Pläne des bayrischen Königs Ludwig oder des preußischen Königs Friedrich Wilhelms IV., die Entwürfe Schinkels, um auch einen Künstler zu nennen, sind aus diesem Willen entstanden. Dieser Stil hatte keine eigene Wahrheit, war ein historischer, wie denn namentlich die Architektur nun vollständig in Historismus unterging — aber das damals geschaffene München bleibt ein gewaltiges Zeugnis für den poetischen Willen dieser Zeit.

Die höchste Kunst dieser dritten Phase der Deutschen Bewegung war die *Musik*. Es ist eines der merkwürdigsten Probleme, wie sich am Ende des 18. Jahrhunderts gegenüber den letzten Ausläufern der Barockmusik, vor allem Ph. E. Bachs, die Haydnsche horizontale Musik entwickelte, gegenüber einer so komplizierten Kunstgestalt von höchster Problematik eine ganz neue Einfachheit, deren Kraftquelle und geistiger Sinn eben doch schließlich aus der Deutschen Bewegung stammt. Es ist schwer zu sagen, worin der entscheidende Grund dieses neuen Musikcharakters liegt, der eine so plötzlich einsetzende, ganz unproblematische Gewißheit zeigt. Das neue Naturgefühl und Einheitsgefühl ist doch nur die eine Seite, der tiefste Grund wohl das Verschwinden jenes Sündenbewußtseins mit seiner Seelenwühlerei und seiner Spannung zu einer objektiven wirklichen Welt, die das letzte Geheimnis der barocken Musik war und an dessen Stelle nun jener Optimismus über die menschliche Natur getreten ist und jeder Lebensbezug göttlich ist. Alle Tiefe des neuen Erlebnisses konnte sich in der Musik nun unmittelbar aussprechen, die Wirklichkeit einer objektiven geistigen Welt, das Enthaltensein der einzelnen Stimme in der Harmonie und ihr Aufgehen im Ganzen, die Auflösung aller Trennungen und Dissonanzen in der vollendeten Einheit. Hier gibt es keinen Kampf gegen eine Wirklichkeit, es gibt auch keinen Naturalismus, wie auch die nationalen und konfessionellen Gegensätze für die Musik nie so existierten. Bei Beethoven ist dann die Gewißheit der geistigen Welt, in der der erhöhte Mensch sich bewegt, mit einer Unmittelbarkeit und einer Großartigkeit hörbar geworden wie bei keinem der anderen. „Musik ist höhere Offenbarung als alle Weisheit und Philosophie“<sup>24</sup>, sagt er selbst zu Bettina, wie diese Musik denn auch für die Deutschen des 19. Jahrhunderts immer stärker die Funktion der Religion übernahm, den Menschen, wie es in Schuberts Lied an die Musik heißt, in eine bessere Welt zu erheben. Die Tonlinie, in der das hier geschieht, ist dieselbe wie in Beethovens Adagio der Neunten Sym-

phonie. In dem Zerfall der übrigen Gewißeiten, der Philosophie wie der Dichtung, blieb die Überzeugungskraft dieser wortlosen Musik bestehen, und wer das Benedictus der Missa solemnis hörte, spürte in der irdischen Abgelöstheit dieser Musik das unmittelbare Wehen einer geistigen Welt. Und noch Schumann zeigt eine Energie des Aufschwungs und eine Reinheit der Empfindung und Freiheit von den realistischen Elementen des Daseins, daß spätere Zeiten ihn nur mit der größten Rührung hören werden. Die Produktivität dieser Musik hat wesentlich länger gedauert als die der anderen Seiten des Lebens, aber schließlich kommt doch auch hier mit Berlioz, Liszt und Wagner etwas ganz anderes, Irdischeres, das diese schöne Welt zerstört.

### 3. *Der neue Volks- und Staatsbegriff*

Wir hatten oben die Entstehung der historischen Schule verfolgt, es ergab sich hier der Begriff einer historischen Einheit des Geistes in einem Volk, die alle seine Äußerungen gestaltet. Die Aufgabe des Geschichtsschreibers war von nun an, diesen Einheitspunkt aufzusuchen, der der schöpferische Kern einer Zeit ist, und aus ihm die Gestalt und Produktion eines Volkes zu interpretieren. Es ist klar, wie sich diese Einsicht nun mit der neuen Metaphysik und Ethik vereinigen konnte. Auch die Völker sind solche idealen Einheiten des schöpferischen Gesamtlebens, Konkretionen des Geistes, die alle historische Pragmatik nicht auflösen kann, weil sie eben einen Einheitskern idealer Natur haben, der höchstens aus dem Wertzusammenhang des Ganzen und seiner Aufgabe in ihm verstanden werden kann. Dieser Einheitskern macht nun auch das geschichtliche Ethos des einzelnen Volkes aus. Gegenüber dem politischen Individualismus der Aufklärung, den noch der junge Humboldt etwa in seinem Aufsatz über „die Grenzen der Wirksamkeit des Staates“ vertreten hatte und wo der Staat eben nur das Mittel war, dem Individuum die Bahn für seine höhere Entwicklung frei zu machen, ist nun auch hier das höhere Leben des Ganzen zur Geltung gebracht. Die Nation ist kein bloßes Aggregat von selbständigen Personen, kein künstliches Machwerk, sondern eine Lebenseinheit, ein Stück lebendiger Vernunft, in dem sich ein Metaphysisches auswirkt, eine Gemeinseele, ein Volksgeist. Diese Einheit ist wirksam in der großen Produktion von Sprache, Volksepik, Mythos und Recht: Das sind nicht Schöpfungen einzelner Personen, sondern Erzeugnisse jenes Gesamtgeistes, der in den einzelnen Personen wirksam ist. Und der Staat ist kein Vertragsgebilde für die Zwecke der einzelnen, sondern er ist ein Organismus, der die einzelnen umfaßt und dessen Funktionen sich nicht aus den Zwecken der einzelnen, sondern als Organe des Ganzen ergeben. Auch der französische und der englische Positivismus hat damals den Staat soziologisch aufgefaßt, aber als eine biologische Lebenseinheit. Die deutsche organische Staatslehre ging davon aus, daß der



Staat nicht bloß ein natürlicher, sondern ein sittlicher Organismus sei, ein Durchbruch höheren Lebens und damit eine Offenbarung des Göttlichen selber. Das war ein religiöser Staatsbegriff, der den Staat neben die Kirche stellte. Auch wo nicht der Versuch gemacht wird, die Idee zu konstruieren, die in der einzelnen Nation verwirklicht ist, wie z. B. bei Ranke, hält man doch daran fest, daß jede Nation ein Gedanke Gottes ist, aus einer metaphysisch verankerten Eigenart lebt. Das ist die moralische Energie, die sie treibt. Auf diesem Grund ruht alle deutsche Ideenpolitik bis zu Treitschke. Und auch die Gegenseite zu dem Individualismus der Aufklärung, der Kosmopolitismus, ist damit überwunden.

Man hat die Stein-Hardenbergische Reform immer zu der Französischen Revolution in Parallele gesetzt, sie war eine analoge Auswirkung des neuen autonomen Bewußtseins der Menschen. Aber wie tief innerlich unterschied sie sich von ihr! Das geschichtliche Bewußtsein vom Leben des Ganzen stand diesem radikalen Versuch, das individualistische Naturrecht in die Praxis umzusetzen, leidenschaftlich feindlich gegenüber. Was man hier will, ist nicht die Menschenrechte durchsetzen, sondern den höheren Geist der Zeit, diesem Durchbruch des höheren geschichtlich bestimmten Lebens auch in Staat und Erziehung Folge geben. Alle diese Männer, die damals an der Umgestaltung der staatlichen und schulischen Organisation arbeiteten, von Altenstein bis Gneisenau und Clausewitz, Schön und Sövern, ganz abgesehen von Humboldt und Schleiermacher, waren durchtränkt von den neuen Ideen. Ja der Sinn war, diese neuen geistigen idealen Kräfte für die Politik zu gewinnen. Ranke: man erwartete von der praktisch gewordenen Philosophie das Heil des Gemeinwesens. Dieses höhere Leben heißt aber gegenüber dem alten Polizeistaat mit seiner Bevormundung und der Passivität seiner Untertanen: Selbsttätigkeit, die sich nicht vom Staat abwendet, sondern verantwortlich in ihm mitwirkt. Die Freiheit des Individuums und die politische und wirtschaftliche Gleichheit als Aufhebung der Stände ergab sich aus dem Gedanken der Menschenwürde, wie vor allem Kant sie formuliert hatte. Der eigentliche neue deutsche Begriff war aber der der Spontaneität, der *schöpferischen Mitarbeit* an der Entwicklung des geistigen Lebens, das der Staat darstellt. Aus den Objekten der Staatstätigkeit sollen selbsttätige Träger von staatlicher Arbeit, von Rechten und Pflichten werden. Die Selbstverwaltung wird der Kern der neuen inneren Politik. Der Widerspruch zwischen Staat und Eigenleben ist aufgehoben und ein modernes Staatsbürgertum geschaffen, das dem der Antike entspricht. Die Steinsche Städteordnung führte einen Teil dieser Ideen in die Wirklichkeit über. Auf dem Lande gelang es noch nicht, und vor allem gelang die Beteiligung an der Provinzial- und gesamten Staatsregierung noch nicht.

Diese Selbsttätigkeit war nicht nur das Recht des Individuums, sondern auch seine Pflicht und der Ausdruck des *Gemeinsinns*, d. h. der Anerkennung jenes höheren Gemeinlebens, für das der einzelne nur Organ ist. Von

hier aus wurde die Wehrpflicht begründet, die Scharnhorst und Gneisenau einführten. Alle Kräfte der Individuen müssen dem Staat zugute kommen. Altenstein formuliert in seiner Denkschrift von 1807 die Idee des Staats geradezu als: „Idee der höchsten Kraftäußerung“. „Nur das Ergreifen dieser Idee wird eine Nation bilden, d. i. eine Vereinigung von Menschen, von gleichem Geist beseelt. Dieser Geist, der das gänzliche Hingeben jedes einzelnen für das Höchste der Menschheit in sich faßt, muß ungleich stärker werden als die bloß zum Zerstören, zum Raub und zur Sinnenslust geleitete Kraft“<sup>25</sup>. Die andere Nation ist die Verkörperung dieser niederen Idee. Weil diese ideale Kraft im Preußischen Staat fehlte, darum ging er zugrunde. Die Voraussetzung dafür ist aber eben, daß der Staat die Aufgabe hat, den höchsten Zweck der Menschheit zu verwirklichen, eben jenes von einer göttlichen Idee durchdrungene Leben zu realisieren, die organisatorische Zusammenfassung des höheren Lebens zu sein, erfüllt von den sittlich pädagogischen und religiösen Ideen, zu welchem Gehalt er sich verhält wie der Leib zur Seele.

#### 4. Neue Pädagogik

Das entscheidende Werkzeug für die Erweckung des höheren Lebens und der Erhebung des Menschen in die Idee war schließlich die Erziehung. Wir sahen, wie im Sturm und Drang eine neue Pädagogik von Rousseau bis zu Herder, Möser und Pestalozzi entstand. Auch hier gelang es nun, eine höhere Stufe zu gewinnen, indem der Menschenbegriff und die Begriffe von Ganzheit und Schöpfertum durch die Transzendentalphilosophie gesteigert wurden. Die selbständige individuelle Kraft bekommt einen überindividuellen allgemeingültigen Inhalt, der empirische Mensch gehört in eine überempirische geistige Welt, und das eigentlich Menschliche ist seine rein ideelle Überlegenheit, seine übersinnliche Kraft der Erhebung und seine Fähigkeit, das Unendliche in das Endliche einzuschmelzen.

Die erste Form dieser höheren Pädagogik hatte Schiller mit seiner ästhetischen Erziehung gegeben. Der Ausgangspunkt war noch der alte: der Mensch ist zertrennt in Stände und Klassen, und seine Arbeit hat ihn einseitig gemacht und innerlich zerrissen. Wir sind nur noch Fragmente der Menschheit. Die Aufgabe ist, uns wieder ganz zu machen. Indem in uns die Menschheit wieder hergestellt wird, ist zugleich auch die Trennung zwischen den Menschen aufgehoben.

Schiller hat seinen „Briefen zur ästhetischen Erziehung“ den größten Hintergrund gegeben, die Revolution. Er hatte sie ursprünglich wie alle begrüßt und dann erfahren, wie sie nur das Gemeine im Menschen entwickelte, in den niederen Klassen Rohheit und Begehrlichkeit, in den höheren Schläffheit und Energielosigkeit. Der große Moment fand ein verderbtes Geschlecht, das Unternehmen der Gründung des Vernunftstaats war schmähsch ge-

scheitert, die Menschheit war dafür noch nicht reif. Die Aufklärung hatte geglaubt, daß die politische Verfassung den Menschen mache, die freie Verfassung sei die genügende Bedingung für den höheren Stil des Lebens. So hatte noch Winckelmann gemeint. Jetzt war die neue Erfahrung: die Voraussetzung für die Einrichtung einer freien politischen Verfassung ist die richtige Charakterverfassung des Menschen. Man hatte geglaubt, der Staat mit seinem Druck habe bisher die Menschlichkeit niedergehalten, und wenn dieser Druck beseitigt sei, werde die reine Menschheit sichtbar werden, aber, sagt Schiller, statt der äußeren Unterdrückung wurde jetzt die innere sichtbar. Der Mensch muß erst innerlich frei gemacht werden, und die Voraussetzung dafür ist ein richtiger Begriff vom Menschen. Und hier steht nun die Schilderung von dem Fragmentarischen unserer Existenz, wie sie aus der Arbeitsteilung und der Trennung der Stände erwachsen ist, der die Antike mit ihrer Einheit entgegengestellt wird. Als das Mittel, solche Einheit wieder in uns herzustellen, erscheint die Kunst. Gegenüber dem Einwurf Rousseaus, ob die Kunst nicht gerade die Menschen verderbe, heißt es, das hängt von der Kunst ab, hier entscheidet nicht die Erfahrung, sondern der Idealbegriff. Das war der Einsatz, der aus der Transzendentalphilosophie gewonnen war: die wahre Schönheit erfordert Ableitung aus dem Idealbegriff des Menschen. Wie dieser polar zu verstehen ist in seiner Rezeptivität und Spontaneität, ergibt sich jene doppelte mögliche Abweichung vom Ideal, entweder das Geistige ist überhaupt noch nicht erreicht und er bleibt roh, oder es fehlt dem Geistigen die sinnliche Kraft. Dem entspricht dann eine doppelte Schönheit, die schmelzende, die das Sinnliche vergeistigt und zu harmonischer Gestalt und Freiheit führt, und die energische, die über das Endliche erhebt in der rücksichtslosen Bestimmung aus der Idee der Freiheit. So gelingt es in dem Menschen eine Stimmung zu entwickeln, die den Ideen geöffnet ist, im Tagesmenschen für ein höheres Menschentum Platz zu machen, das die Kraft hat, die sinnliche Welt in eine freie Welt des Geistes zu verwandeln.

Als ein zweites Mittel der Erziehung zu solchem höheren Menschentum erschien dann das Studium der *Antike*. Sie repräsentierte seit Shaftesbury und Winckelmann ein geisterfülltes freies totales Leben gegenüber der Zerrissenheit und Entseeltheit der modernen Zwangsexistenz. Immer wieder wurde versucht, die Gründe dieser Vollendung aufzudecken. Das Nachleben und Nachfühlen sollte nun die innere Freiheit und Formung gewinnen helfen, wie Hegel einmal sagt: „die Grundvorstellung eines edlen vollständigen Lebens fortdauernd gegenwärtig halten“<sup>26</sup>.

W. v. Humboldts große Organisation des preußischen Unterrichtswesens war von hier aus orientiert. Das Ziel war, „auf den Charakter der Menschheit zu wirken“<sup>27</sup>, den ganzen Menschen nicht nur fähiger an dieser oder jener Seite zu machen, sondern überhaupt zum großen und edlen Stil zu erheben, im individuellen Menschen den Idealbegriff zu entwickeln, seine

individuelle Idealität. Das Mittel dazu war die ideale Ausweitung des Individuums dadurch, daß es sich alles wahrhaft Menschliche aneignet, vor allem eben die Antike, dann die Geselligkeit, Kunst und Dichtung — sie geben uns eine Welt und führen ins Objektive. Dabei wird aber die gestaltende Kraft unserer Innerlichkeit geweckt, der Formtrieb der Individualität, der bei aller Ausweitung die Person zusammenhält. Dieses Zentrum des Menschen liegt in der Kraft, die Ideen zu ergreifen, sie aus allen empirischen Erscheinungen herauszulösen und sein Wesen auf sie unverlierbar zu gründen. Ziel und Kraft zugleich, unabhängig von Leidenschaft und Bedürfnis, machen sie den inneren Zusammenhang des Lebens aus. „Die Ideen sind es, die der Geist, wo er sich selbst begreiflich wird, als seinen tiefsten Gehalt erfaßt durch welche er die Vergangenheit erkennt und die Zukunft gestaltet“<sup>28</sup>.

In anderer Form hat damals auch Herbart diese Doppelaufgabe doch ähnlich konstruiert. Der sinnliche Mensch muß aufgelöst und die Kraft der Idee in ihm gesteigert werden. Das eine geschieht durch seine Erziehung zur Vielseitigkeit der Interessen — so wird der sinnliche Egoismus gebrochen und das einseitige Individuum durch die erweiterten Interessen einer allgemeingültigen Form angenähert. Und in diesem vielseitig entfalteten Leben soll dann die Einheit des Charakters gebaut werden, die gegründet ist in der Herrschaft der Ideen.

Bei Schiller, Humboldt und Herbart handelt es sich in gleicher Weise darum, das Individuum seinem sinnlichen Egoismus zu entwinden und zu allgemeingültiger Form zu erheben, ohne das Berechtigte der Individualität, wie sie der Sturm und Drang für die Pädagogik erobert hatte, zu beseitigen. Die Individualität wird nicht gehemmt oder vernichtet, sondern ausgeweitet zur individuellen Universalität und so dem Reich der Ideen zugeführt, die dann die einheitliche Formung des Lebens übernehmen. Das Hauptgeschäft der Erziehung ist, heißt es in Herbarts Jugendschrift, dem Zögling die Welt so darzustellen, daß ihm überall diese Ideen, die elementaren ästhetischen Werturteile aufgehen und nun als Kräfte in ihm wirksam werden. So sehr sich Herbart in manchem von dem Idealismus der anderen trennt, die Grundstruktur ist doch bei ihm dieselbe: auch für ihn besteht das Leben „nicht bloß aus dem Brauchen von Mitteln zu allerlei Zwecken“, und auch für ihn lehrt die Erziehung „Lebenslust vereint mit der Hoheit der Seele, welche weiß vom Leben zu scheiden“<sup>29</sup>. Und gegenüber dem Gegensatz von Schule und Leben heißt es: „Wo ist denn das wahre Leben zu finden: in dem zeitlichen Wechsel von Lust und Schmerz, Geschäft und Abspannung, oder vielmehr in der Erhebung über die Zeit, in der Betrachtung des Bleibenden, im Streben nach ewig wahrer Erkenntnis, im Anschauen des Guten und Schönen, wie es der Schule insoweit zukommt, als die menschliche Natur es gestattet“<sup>30</sup>. Das ist der ideale Sinn der höheren Schule, wie sie damals im Gymnasium erschaut wurde, daß sie eben eine Schule des höheren

Menschentums ist, nicht Klassenschule und auch nicht bloß Vorbereitungsschule auf die höheren Berufe.

Am deutlichsten in ihren systematischen Grundlagen kommt diese pädagogische Einstellung heraus in einem Buch von Niethammer: „Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus“ von 1808. Die praktisch utilitaristische Pädagogik des Philanthropinismus ist das System der Animalität, weil sie für tierische Zwecke bildet und den Glauben an das Handgreifliche und Sichtbare großzieht. Es ist unwahr, daß dem Materiellen allein Realität zukommt. Der Humanismus entwickelt den Glauben an die Realität des Unsichtbaren, an die Ideen als die wahre Wirklichkeit, „das, was allein den Menschen groß und hoch macht und ehrwürdig“<sup>31</sup>. So gibt er eine neue Konstruktion des Begriffs vom Menschen und das Ziel ist das Bewußtsein eines rein geistigen Lebens, das Mittel ist die Übung in Ideen, geistigen Gegenständen.

Diese neue Pädagogik entfaltete ihre ganze Energie, als 1806 der Preußische Staat zusammenbrach und nun alles darauf ankam, die höheren Kräfte in dem Menschen wach zu machen. Wie Fichte es in den Reden ausdrückte: es sei dem Volk alles genommen, Recht und Freiheit. „Unsere Verfassungen wird man uns machen, unsere Bündnisse und die Anwendung unserer Streitkräfte wird man uns anzeigen, ein Gesetzbuch wird man uns leihen, selbst Gericht und Urtheilsspruch, und die Ausübung derselben, wird man uns zuweilen abnehmen . . . Bloss an die Erziehung hat man nicht gedacht“<sup>32</sup>. „Möchte der Staat . . . lebendig einsehen, dass ihm durchaus kein anderer Wirkungskreis übriggelassen ist, in welchem er als ein wirklicher Staat, ursprünglich und selbstständig, sich bewegen und etwas beschliessen könne, ausser diesem, der Erziehung der kommenden Geschlechter“<sup>33</sup>. Es war dieselbe Situation, die 1919 bei uns den mächtigen erzieherischen Impuls entfachte, so daß einem angesichts des äußeren und vor allem des inneren Zusammenbruchs der pädagogische Wille allein das Leben noch lebenswert machte. Und ganz ähnlich wie 1919 war auch 1806 in diesem pädagogischen Willen ein revolutionäres Moment enthalten, das die politische Spannung pädagogisch überwinden wollte durch eine Aktivierung des ganzen Volks und im Gegensatz gegen eine bürgerliche Satttheit und spießerhafte Empirie, die damals Aufklärung hieß.

Fichte war der erste gewesen, der das Ziel der neuen Erziehung in der Veredelung der Menschheit, d. h. in der Fähigkeit, sich zu Ideen zu erheben und von den Ideen aus die Wirklichkeit zu gestalten, gesehen hatte. Schon im Vorwort seiner Vorlesung „Über die Bestimmung des Gelehrten“ von 1794 wird das so formuliert gegenüber den „übrigens rechtlichen, ordentlichen und nüchternen Leuten“, die dem entgegenhalten werden, daß es sich nicht ausführen lasse, weil ihm in der wirklichen Welt nichts entspreche. „Dass Ideale in der wirklichen Welt sich nicht darstellen lassen, wissen wir anderen vielleicht so gut, als sie, vielleicht besser. Wir behaupten nur, dass

nach ihnen die Wirklichkeit beurtheilt, und von denen, die dazu Kraft in sich fühlen, modificiert werden müsse"<sup>34</sup>. „Über jene wolle die gütige Natur walten und ihnen zur rechten Zeit Regen und Sonnenschein, zuträgliche Nahrung und ungestörten Umlauf der Säfte und dabei — kluge Gedanken verleihen.“ Das war die öffentliche Vorlesung, mit der er damals in Jena begann, die erste Form seiner Hochschulpädagogik. Sein pädagogischer Anstoß war sofort erstaunlich wirksam. Es sammelte sich um ihn jener eigentümliche Kreis, der „Bund der freien Männer“, zu denen Herbart, Hülsen, Berger, Rist, Schmidt und viele andere gehörten, und der von einer ganz eigenen pädagogischen Gesinnung erfüllt war. (Rist hat die beste Darstellung dieser Generation mit einem klaren Bewußtsein ihrer Bedingungen geschrieben.) Alle Pädagogen der kommenden Zeit sind damals durch Fichtes Schule gegangen, auch Männer wie Arndt und Fröbel.

In den Gesprächen über den Patriotismus von 1806 hat Fichte dann zum erstenmal die Verbindung seines Willens mit Pestalozzis Reform dargestellt. Der Grund alles höheren Lebens ist die unmittelbare Anschauung dieses Lebens, d. h. man muß sich erheben, es selber werden, um es anzuschauen. Der vergangenen Generation ist die Kraft solcher Anschauung verlorengegangen. Wir geben dem Kinde nur Worte statt Dinge, Redensarten statt Empfindung. So lebt diese Generation in dem Nebel einer Schattenwelt. Wie wollen Menschen die höchsten Operationen des geistigen Lebens auffassen, die nicht einmal ein Stuhlbein richtig aufgefaßt haben? Wo alle Menschen in lebendiger Anschauung entwickelt würden, da wäre der Ansatz zur höchsten Stufe gefunden. Das ist der Kern Pestalozzis, nur ist er aus seiner Einengung zu erweitern: es handelt sich nicht bloß um die intellektuelle Erziehung des armen gedrückten Volkes, sondern um die absolute unerläßliche Elementarerziehung der ganzen zukünftigen Generation. Aus der Erziehung für die Armen wird eine Nationalerziehung — wo dann jene Armut von selbst wegfallen würde. Oder wie er es dann in den „Reden an die Deutsche Nation“ formulierte: „Der dermalen in der ewigen Zeit an der Tagesordnung sich befindende Fortschritt ist die vollkommene Erziehung der Nation zum Menschen“<sup>35</sup>. So fassen diese Reden in großartiger Gewalt der Sprache und mit einer zielvollen Energie des Denkens, wie sie nur bei einer solchen Gefahr der Zeit möglich ist, die ganze Deutsche Bewegung wie in einer Faust zusammen.

Der Gegensatz ist nicht zunächst Napoleon, der eher wie ein Schicksal genommen wird, das Volk aus seiner Selbstsucht zu wecken, sondern eben dieses Zeitalter des Egoismus, das keine anderen Kräfte und Bindungsmittel zwischen den Menschen kennt als Furcht und Hoffnung. Die „Reden an die deutsche Nation“ sind nur die Fortsetzung der Vorlesungen über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“, die er 1804/05, also vor dem Zusammenbruch, gehalten hatte und in denen er dieses Zeitalter als das der tiefsten Sündhaftigkeit „gedeutet“ hat. An sie knüpft er jetzt in der ersten

Rede an: „Ich hatte in jenen Vorlesungen gezeigt, dass unsere Zeit in dem dritten Hauptabschnitte der gesammten Weltzeit stehe, welcher Abschnitt den blossen sinnlichen Eigennutz zum Antriebe aller seiner lebendigen Regungen und Bewegungen habe“<sup>36</sup>. Die Zeit geht mit Riesenschritten. „Innerhalb der drei Jahre, . . . ist irgendwo dieser Abschnitt vollkommen abgelaufen und beschlossen. Irgendwo hat die Selbstsucht durch ihre vollständige Entwicklung sich selbst vernichtet, indem sie darüber ihr Selbst und dessen Selbstständigkeit verloren“<sup>37</sup>. So unter dem Aspekt einer Weltenzeitwende sieht er die Lage. Eine Erhebung ist nur möglich unter der Bedingung, daß uns eine neue Welt aufginge, die wir selbst erschaffen, das Prinzip einer neuen Zeit, und die Frage geht nach dem Erzeugungsmittel eines solchen neuen Selbsts und einer solchen neuen Zeit. Die Reden sollen das Prinzip dieses neuen Zeitalters und das Mittel seiner Erzeugung angeben.

Das Mittel muß darin bestehen, an Stelle der Bindungsmittel der vorherigen Zeit, Furcht und Hoffnung, die auch das Werkzeug des Unterjochers sind und von denen die unterjochte Nation darum nun wirklich nichts mehr erwarten kann, ein neues „Bindungsmittel“ zu finden, das „über Furcht und Hoffnung erhaben“ ist<sup>38</sup>, nämlich geistige Antriebe und „neue und höhere Gefühle“, die sich als Billigung und Mißbilligung geben und bewirken, daß das eigene Selbst „nur als Theil des Ganzen sich fühlt und nur im gefälligen Ganzen sich ertragen kann“<sup>39</sup>. Das Rettungsmittel kann nur in einer Bildung zu einem solchen neuen Selbst liegen, d. h. also in einer gänzlichen Veränderung des bisherigen Erziehungswesens. Dabei sind zwei Momente wesentlich: das Zentrum dieser Erziehung sind die neuen Gemeinschaftsgefühle, und sie darf sich nicht bloß an die gebildeten Stände wenden, sondern an das ganze Volk, das von der bisherigen Erziehung vernachlässigt wurde. Der Unterschied der Stände mag in anderen Zweigen der Entwicklung fortbestehen, aber in der Bildung zum innigen Wohlgefallen am Rechten muß aller Unterschied der Stände völlig aufgehoben werden, damit alle Glieder getrieben und belebt seien durch dieselbe eine Angelegenheit. Die Parallele zu Platons Staat ist deutlich, nur daß hier auch der dritte, ja der vierte Stand aufgenommen wird, wie das die Französische Revolution mit ihren Gedanken der Nationalerziehung angebahnt hatte.

Die Reden entwickeln nun diese neue Erziehung und suchen dann zu zeigen, daß die Deutschen die Nation seien, die allein diese neue Erhebung in das höhere Leben zustande bringen könne.

So wunderlich diese Besinnung auf das Wesen der Deutschen ist, mit dem aber auch die Dänen und Schweden usw. gemeint sind, alle die noch die ursprünglich-eigene Sprache reden und nicht romanisiert sind, — durch diese nationale Besinnung, die die Aufnahme des höheren Lebens als seine Bestimmung erkennt, war die Deutsche Bewegung sozusagen als solche erst ganz formuliert. Damit ist gewiß auch eine Verengung zustande gekommen, sie war das Schicksal der Nationalisierung seit der Französischen Re-

volution und ihrem nationalen Imperialismus, gegen den sich das Selbstbewußtsein der anderen Völker entwickelte. Aber in dieser Verengung wurde jene Theorie von der idealen Einheit der Nation erst Wirklichkeit: die Völker leben seitdem ein anderes Leben, inniger, gespannter, aktiver, auch in ihren Staaten aus einem geistigen Zentrum lebend . . .

In Fichtes Reden war die Deutsche Bewegung unter dem Schicksalsdruck der Zeit zum Bewußtsein ihrer selbst gekommen. Was Kant, Goethe, Schiller und Humboldt noch meinten als ein absolut Allgemeines heraufzuholen, das wurde jetzt als eine spezifische Schöpfung der Deutschen erkannt. Diese ganze Bewegung auf ein höheres Leben, auf Ursprünglichkeit, Totalität, Leben in der geistigen Welt und Zusammenhang mit dem Unsichtbaren ist eine deutsche Bewegung und diese Bewegung sieht sich jetzt im weiteren Zusammenhang auch mit der Reformation. Luther, Kant und Pestalozzi sind die Repräsentanten dieser Bewegung, die vom Ewigen begeistert ist. Wir sahen, daß der Gegensatz zunächst die Aufklärung war. Jetzt erscheinen als Vertreter dieser Aufklärung die Franzosen und die Engländer mit ihrem Positivismus und Utilitarismus, also was man heute die westliche Zivilisation nennt. Ganz ähnlich hatte schon Schleiermacher in seinen Reden gemeint: er wende sich mit seinen Reden nur an die Deutschen, das sei nicht blinde Vorliebe für den väterlichen Boden oder für die Mitgenossen der Verfassung und der Sprache, „sondern die innige Überzeugung, daß sie die einzigen sind, welche fähig und also auch würdig sind, daß der Sinn ihnen aufgeregt werde für heilige und göttliche Dinge“. Die Engländer kannten keine andere Losung als gewinnen und genießen, und es sei ihnen nicht ernst mit allem, was über die Sinne und den Nutzen hinausgehe. Ihre Wissenschaft ginge nur auf Kenntnisse aus und „ihre Weisheit nur auf eine jämmerliche Empirie“, und die Franzosen seien dem Universum gegenüber frivol<sup>89a</sup>. So spaltete sich damals die deutsche Geistigkeit in ihrem Kampf gegen die Aufklärung von den anderen europäischen Nationen ab. Die Internationalität des geistigen Lebens, in der das 18. Jahrhundert und ein Mann wie Leibniz gelebt hatten, der auf die positiven Naturwissenschaften gegründet war, war zu Ende, als diese geistesgeschichtliche Bewegung einsetzte. Das geschah aber nicht mit dem Gefühl des Separatismus und aus irgendwelchem Ressentiment gegen die stärkere fremde Kultur und mit der damit verbundenen Verengung, sondern — das muß aus Fichtes Reden ganz deutlich geworden sein — mit dem großartigsten Bewußtsein, in dieser Bewegung eine neue Weltepoche zu beginnen. Das Deutsche wird nicht eigentlich als solches in seiner nationalen Eigenart entwickelt — die wird als geistiges Naturgesetz behauptet — sondern als Träger dieser neuen Epoche, der diese neue Aufgabe nur zu übernehmen hat und es allein kann, weil er seit der Reformation eine besondere Beziehung zum Ewigen behalten hat. Das Ziel, die Vollendung der Menschheit, ist mit dem nationalen Willen iden-



tisch. Das bleibt auch bei Hegel so. Wie die Renaissance ein italienisches Gewächs war, herausgewachsen aus einem neuen Nationalgefühl Italiens, das sich als Nachfahre der Antike fühlte und doch den Anspruch auf Allgemeingültigkeit machte, so ist die Deutsche Bewegung ein deutsches Gewächs und weiß sich selbst als solches, aber sie enthält den Anspruch auf Allgemeingültigkeit, wie sie denn auch über ganz Europa hingewirkt hat und manche Philosophen draußen sich für Statthalter dieser Bewegung ansahen. (Unsere Stellung in der Welt wird davon abhängen, ob wir uns bei ihrer Fortführung in diesem Äther der Allgemeingültigkeit halten oder in einem falschen Partikularismus, kraß ausgedrückt, ob wir den deutschen oder den ewigen Gott haben.)

In den Freiheitskriegen trugen die Soldaten Fichtes „Reden“ und seine „Anweisung zum seligen Leben“ im Tornister. Ein Offizier erzählt, daß er des Nachts während seines Patrouillenritts von dem großen Gefühl dieser geistigen Bewegung so überwältigt wurde, daß er vom Pferd stieg und mit Tränen im Auge einen Baumstamm umarmte.

Ihre reale Bedeutung bekamen die Fichteschen Gedanken in der neuen Organisation des preußischen Staats und seines Erziehungssystems, die wir als Reform des preußischen Staats bezeichnen, eine Revolution von oben, in der man die Folgerung des neuen Bewußtseins zog.

Wie damals auch die Staatsmänner in der Erziehung das Heil sahen, zeigt eine Stelle aus Steins politischem Testament. „Am meisten ist von der Erziehung und dem Unterricht der Jugend zu erwarten. Wird durch eine auf die innere Natur des Menschen gegründete Methode jede Geisteskraft von innen heraus entwickelt und jedes edle Lebensprinzip angeregt und genährt — so ist das neue Geschlecht da“<sup>40</sup>. Der organisatorische Ausdruck dieser pädagogischen Gedanken wurde die Schulreform. Von dem Gedanken der reinen Menschenbildung aus werden alle Standesschulen aufgehoben, die Militärschulen, die Ritterakademie. Sogar die Kadettenanstalten sind überflüssig. Die Schulreformen sollten sich nicht durch Berufszwecke, sondern bloß durch die Dauer und den Umfang der Bildung unterscheiden. Humboldt wollte nur die Elementarschule, die gelehrte Schule und darüber die Universität. Süvern, Schleiermacher und Herbart sahen daneben noch die Notwendigkeit der Bürgerschule als Mittelstück. Diese Schulen sollten *eine* bilden und der Übergang von der einen zur anderen leicht sein. Eine formale Bildung in der Elementarschule, formale Geistesgymnastik im Gymnasium und die Universität als Organisation der Idee des Wissens.

### 5. Schleiermacher

Die Reden „Über die Religion“ Schleiermachers waren der erste Durchbruch der religiösen Grundhaltung der Zeit, die in der dritten Phase der Be-

wegung die dichterische ablösen sollte. Schleiermacher vermochte das, weil er aus der religiösen Gemeinschaft der Herrnhuter, in der sich lebendige Religion erhalten hatte, kam, aber die Enge dieser Gemeinde durchbrochen hatte und weil er den ganzen Reichtum des geistigen Lebens in sich aufgenommen hatte, ohne darüber den Zusammenhang mit dem religiösen Gewissen zu verlieren.

Der Gegner ist auch hier wieder die Aufklärung, die verständigen und praktischen Menschen, die von Kindheit an den Menschen mißhandeln und sein Streben nach dem Höheren unterdrücken, die jede hingebende Beschauung als Müßiggang verurteilen und, weil sie alles verstehen wollen, sich um den Sinn betrügen. Der Sinn will das Ganze umfassen, der Verstand immer nur das Wohin und Wozu. Alles Ganze „zerstückeln und anatomieren“ sie, wie sie auch das Kunstwerk vernichten „ehe es seine Wirkung tun kann, im Einzelnen soll es verstanden und Dies und Jenes aus abgerissenen Stücken erlernt werden“<sup>41</sup>. Und vom Praktischen aus gesehen sollen sie „in den Schranken des bürgerlichen Lebens“ mit allem festgehalten werden, was in ihnen ist, alles soll zweckmäßig sein, auf Handel und Industrie bezogen. Die Erziehung endlich ist verständige und praktische Erziehung. Dem wird der höhere Standpunkt gegenübergestellt, der vom Ganzen ausgeht und jedes Ding als Element des Ganzen anschaut, was voraussetzt, daß man jedes Ding in seinem eigenen Mittelpunkt, in seiner Individualität erfaßt. Diesen höheren Standpunkt findet er in der Geistigkeit der neuen Generation oder bei den „Gebildeten“. Das Wort ist damals frisch, es sind die, für die er schreibt. Aber sie leben rein in den Grenzen der Humanität. Philosophie und Dichtung, Menschheit, Vaterland, Kunst und Wissenschaft haben völlig von ihrem Gemüt Besitz genommen. „Es ist Euch gelungen das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, daß ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürft, und nachdem Ihr Euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid Ihr überhoben an dasjenige zu denken, welches Euch schuf“<sup>42</sup>. Weil indes die neue Philosophie und Kunst wieder auf Welt und Selbstbetrachtung um ihrer selbst gerichtet ist und ihre Einheit sucht, so wird sie die Religion hervorbringen müssen. Schleiermacher prophezeit hier mit großer Klarheit die Auferstehung der Religion in dieser Bewegung — es ist in demselben Jahr, in dem Fichtes Atheismus-Streit beginnt und auch er die Wendung zur Religion vollzieht. Sein Buch will in diese Bewegung eingreifen, nicht bloß wissenschaftlich feststellen, was Religion ist, sondern Religion verkünden.

Wenn er nun selbst darangeht, das Wesen der Religion zu bestimmen, so trennt er sie zunächst von Metaphysik und Moral. Beide haben den Gegenstand mit der Religion gemeinsam, das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm, aber die Religion will das Universum nicht bestimmen und erklären wie die Metaphysik, will es auch nicht aus Kraft der Freiheit fortbilden und fertig machen wie die Moral, sondern sie will es an-

schauen und sich von ihm ergreifen lassen. Es ist eine völlige Umdrehung des Standpunktes: hier ist nicht der Mensch der Beziehungspunkt, sondern das Universum; der Mensch ist wie alles einzelne Endliche nur ein Abdruck des Unendlichen, „wo er das sein muß was er ist, er wolle oder er wolle nicht“<sup>43</sup>. So tut die Religion eine ganz neue Perspektive hinter dem Menschen auf. Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion ist Hybris, der unheilige Sinn des Prometheus. Der Mensch hat sich hier das Gefühl der Unendlichkeit und Gottähnlichkeit geraubt, es kann ihm als unrechtes Gut nicht gedeihen, „wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen“<sup>44</sup>. Religion haben heißt also: den Menschen wie alles andere als Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen.

Schleiermacher bezeichnete dieses religiöse Verhalten zum Universum als Anschauung und nennt als deren psychologisches Organ: *Anschauung und Gefühl*. Es kommt alles darauf an, daß man ihn hier richtig versteht und nicht bloß äußerlich beim Wort nimmt. Die Voraussetzung für ihn ist, daß es keine Möglichkeit der spekulativen Erfassung des Universums gibt, daß alle Formeln der Metaphysik im Grunde nur Mythologie sind. Wir erfassen das Universum bloß in dem eigenen Akt, in dem der ganze Mensch („Anschauung und Gefühl“) sich an das Ganze der Erscheinung hingibt, die eigene Existenz mit eingeschlossen, und nun in ihnen eine Einheit, die Sinn-einheit anschaut, aus der heraus ihm das Einzelne als vom Unendlichen bedingt aufgeht. Es gibt eine bekannte Stelle in den Reden, in denen diese Einheitserfahrung als mystisches Erlebnis wie eine bräutliche Umarmung geschildert wird. Sie trifft aber nicht die eigentliche Meinung, die ganz deutlich wird, wenn man sich an die Bedeutung der Anschauung im künstlerischen Erlebnis erinnert, die eben doch intellektuelle Anschauung ist, d. h. die geistige Erfassung einer Einheit in einer Mannigfaltigkeit, die dieser Mannigfaltigkeit Sinn gibt, wobei aber diese Einheitserfahrung Gnade ist, d. h. keine Leistung des Verstandes, sondern Offenbarung wie die Einheit des Kunstwerks es auch ist.

Solche Anschauung ist nun immer etwas Einzelnes, Abgesondertes. Jeder Versuch sie zu verbinden und in ein System zu bringen, ist schon wieder die Leistung des abstrakten Denkens. Die Religion bleibt stehen bei den unmittelbaren Erfahrungen, sie beweist nicht eins aus dem anderen. „Wer wahrhaft um seine Religion und ihr Wesen weiß, wird jeden scheinbaren Zusammenhang dem Einzelnen tief unterordnen, und ihm nicht das kleinste von diesem aufopfern“<sup>45</sup>. Das Dogma ist nur der abstrakte Ausdruck solcher Anschauung. Auch hier ist die Religion sekundär dem Leben gegenüber.

Weil die Religion kein System ist, berührt sie auch die autonomen Gebiete des Denkens und Handelns, der Kunst und Politik nicht, wenigstens

nicht in dem Sinn, daß sie etwa das Denken oder Handeln bestimmte. Diese haben ihren selbständigen Einsatz und folgen ihren eigenen Werten, der Wahrheit, dem Guten, der Schönheit. Aber jede dieser Handlungen hat doch eine Seite, nach der sie von dem Bewußtsein des Enthaltenseins alles Endlichen im Unendlichen getragen ist. Schleiermacher drückt das so aus: der Mensch solle alles mit Religion tun, nichts aus Religion. Jede sittliche Tat z. B. geschieht autonom, und nur wenn ich sie autonom tue, habe ich selbst einen eigenen Wert, aber gleichzeitig weiß ich doch, daß sie immer ins Dunkle hineingetan ist und daß ich mit meinem besten Willen abhängig bin vom dem Ganzen, in dem ich lebe und in das ich hinein handle. Außerdem sind wir in allem Handeln und Wirken, ob es nun sittlich oder philosophisch oder künstlerisch ist, immer einseitig, jede dieser Funktionen hat ihr eigenes Ideal und zielt auf eine eigene Totalität und so endet sie immer in Rivalität mit den anderen. Wo aber Religion ist, kann sich der Mensch getrost einer Richtung hingeben, weil sie immer im Ganzen vor sich geht und so die Harmonie meines Wesens stets wieder hergestellt ist, wie eine Melodie getragen ist von der Harmonie der Töne.

Der Humanismus hat durchaus recht, wenn er meint, in der Menschheit, dieser unendlichen Totalität, die schließlich doch jeder in sich selbst wiederfinden kann, das Göttliche zu ergreifen: „Im Innern ist ein Universum auch“<sup>46</sup>. Aber gleichzeitig muß ihm doch bewußt bleiben, daß die Menschheit nicht das Universum ist, sondern nur eine einzelne Form desselben. Sie verhält sich zu ihm wie der einzelne Mensch zur Menschheit. Er betont, daß „die Menschheit nicht mein Alles ist, daß meine Religion nach einem Universum strebt, wovon sie mit allem was ihr angehört, nur ein unendlich kleiner Teil, nur eine einzelne vergängliche Form ist“<sup>47</sup>. Von hier aus hat er den Mut, auch die Personalität des Universums, also Gott für einen symbolischen Ausdruck zu nehmen, der fantasiebedingt ist. Überall ist ihm hier das Ergriffensein vom Unendlichen das Entscheidende, die spezielle Form gleichgültig, weil eben nur Form, wie Carlyle später sagte: Kleid, Kirchengewand, der Theismus genauso wie der Pantheismus.

Die Folge dieser Grundstellung ist, daß jede Religion individuell und positiv ist. Damit wird von Schleiermacher wieder ein Grundbegriff der Bewegung auf dieser neuen Ebene durchgeführt. Eine Naturreligion ist ein Unding, es gibt nur *historische* Religionen, denn sie entstehen ja nur aus der lebendigen Erfahrung. Und weil jede solche Anschauung des Unendlichen für sich steht, so ist in jedem die Religion individuell. Irgendeine einzelne Anschauung des Universums wird aus freier Willkür zum Zentralpunkt der ganzen Religion gemacht und alles auf diese Fundamentalanschauung bezogen. Dadurch kommt ein bestimmter Geist und ein gemeinschaftlicher Charakter in das Ganze. Religiöse Menschen sind durchaus historisch. Wer eine fremde Religion verstehen will, muß von diesem Keimpunkt ausgehen, diese Grundanschauung finden. „Alle Kenntnis vom Einzelnen“ hilft euch

nichts, „solange Ihr diese nicht habt“, und ihr habt sie nicht eher, „bis ihr alles Einzelne aus Einem erklären könnt“<sup>48</sup>. Die Grundregeln jeder Hermeneutik werden hier ausgesprochen und auch ihr Zirkel schon gesehen. Das Komplement zu dieser Individualität jeder Religion ist nun aber — genauso wie Goethe das in den „Geheimnissen“ ausgedrückt hatte — daß die ganze Religion nur in allen Individuen zusammen ist und daß das Bewußtsein der eigenen religiösen Individualität auf das innigste verbunden ist mit dem Bewußtsein auch ihrer Grenze und der Sehnsucht, fremde individuelle Religion anzuschauen und in einer Gemeinschaft der Religion zu leben. Der Religiöse ist darum notwendig *gesellig*, um der Allgemeingültigkeit seiner individuellen Anschauung im Austausch gewiß zu werden und um das, was er selbst nicht erreicht, wenigstens durch das fremde Medium wahrzunehmen. So erscheint die ganze Welt der Religion als ein unteilbares Ganzes, eine Gesellschaft der Religiösen, die die unendliche Religion ist, die kein einzelner ganz umfassen kann. Es gibt unendlich viele Religionen, aber nur eine Kirche, die unsichtbare Kirche Lessings, in der alle zu einer höheren Einheit zusammenwachsen, nicht mehr nur Menschen, sondern auch Menschheit.

Schließlich die *Bildung zur Religion*. Auch hier ist der Gegner die Aufklärung. Sie hatte gemeint, durch Begriffserklärung und Gewöhnung Religion lehren zu können. Für Schleiermacher ist Unterricht in der Religion „ein abgeschmacktes und sinnleeres Wort“<sup>49</sup>. „Anschauen können wir sie (die Andern) nicht lehren.“ Er steht hier wie seine ganze Generation: alles Geistige ist spontane Leistung. Wie man Kunst und Sittlichkeit nicht unterrichten kann, so auch nicht Religion. Das einzige Mittel für sie ist nur dies, „daß sie sich frei äußert und mitteilt“, wobei die Voraussetzung ist, daß wo sie sich mit aller ihrer eigenen Kraft bewegt, sie auch hindurchdringen werde bis ins Innerste eines jeden Individuums und dort das Ähnliche aufregen<sup>50</sup>.

Schleiermachers Besinnung auf das Wesen der Religion hat sicher noch viele Unklarheiten und Fehler, Begriffe wie Anschauung, Gefühl und Erlebnis sind nicht deutlich, was damit zusammenhängt, daß das Verhältnis von Denken und Willen zur Religion nicht durchsichtig wird, ebenso nicht das Verhältnis der unendlich vielen individuellen Religionen zu den ganz wenigen großen historischen Religionen. Es war richtig gesehen, daß jede individuelle Religion die ganze enthalten muß, nur von einem Moment dieses Ganzen aus strukturiert ist, aber nun sollte dieses Ganze wieder ein Unendliches sein, was zwar für das Universum zutrifft, aber durchaus nicht für das Menschliche, das eben doch ein Gegliedertes ist. Von dieser Gliederung aus beschränken sich dann aber auch die möglichen Formen seiner Grundanschauung. Hier hat Hegel eingesetzt, für den die religiöse Welt nicht selbst ein Unendliches war, sondern ein Gegliedertes, das sich in bestimmten Stufen entwickelt. Aber wenn Hegel dann die Religion zu einer Vorstufe des absoluten Wissens machte, so war ihm Schleiermacher überlegen, der

zwar auch Geist und Gott nicht trennen wollte und dem auch die Unsterblichkeit darin bestand, mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in einem Augenblick, dem aber zugleich doch immer bewußt war, daß auch die höchste Form des Geistes stets nur Symbol für das Absolute sein kann, schon darum, weil sie anderen Formen widerspricht, und daß wir über die ewige Tiefe mit unserm Symbol immer nur wie mit einem Floß über das Meer fahren.

## 6. Hegel

Um den ganzen Reichtum dieser Epoche sichtbar zu machen, müßte man die Entwicklung auf den verschiedenen Gebieten, wie Dichtung und Philosophie, Recht, Staat, Geschichte und Philologie im einzelnen verfolgen und vor allem die Fülle der großen Charaktere dieser Zeit darstellen, die sich auf der Grundlage dieser neuen geistigen Gewißheit zu entfalten vermochten, ich erinnere neben den Bekannten wie Fichte und seinem Kreis oder Humboldt nur an Herbart, Arndt oder Jahn oder Fröbel, an Fries und seinen Kreis, an Baader, an Savigny, die Brüder Grimm. Nur die großen Jahrhunderte der Antike haben einen solchen mannigfaltigen Reichtum von Charakteren zu entwickeln vermocht. Nur einer soll hier noch kurz dargestellt werden, weil er in gewisser Weise die eigentliche substantielle Gediegenheit in der ganzen Bewegung repräsentiert, nämlich Hegel.

Hegel ist unserer Zeit mehr als die anderen ein ganz Fremder. Man hat seine reaktionären Ideale dafür verantwortlich gemacht oder seine logische Form oder die Unwirklichkeit seiner Gedanken. Liest man aber eins seiner Bücher, so findet man ihn gewiß revolutionärer als irgendeinen unserer gegenwärtigen Philosophen und findet mehr Wirklichkeit in ihm als in irgendeinem modernen philosophischen Buch. Der tiefe Gegensatz, den man trotzdem dabei spürt, stammt aus der inneren Fremdartigkeit der geistigen Welt, die sich da offenbart. Man spürt in jeder Zeile eine überwältigende Individualität, und versucht man das Gefühl, das sie auslöst, zu charakterisieren und liest dann, wie die Jünglinge seiner Zeit diese Gedanken erfuhren, so sieht man, daß Hegel auch für sie dasselbe merkwürdige und fremdartig ergreifende Erlebnis war, nämlich daß sie hier in eine geistige Welt eintraten, die jenseits aller Skepsis und alles subjektiven Gegrübelns und Sehnsens ganz unerschütterlich und einfach selbstverständlich da war, daß hier alle Werte des Lebens, seine Beziehungen und Gestalten und die ganze Arbeit der Weltgeschichte in einer so notwendigen Ordnung zusammengekommen zu sein schienen, daß man ihren Sinn und ihre Fügung ohne die Möglichkeit einer Abwehr an jedem Punkt von innen erleben und aus diesem Erleben als gültig anerkennen mußte und deren Darstellung gerade daraus ihre individuellste, persönlichste Wirkung gewinnt, daß sie von

allem Individuellen, Persönlichen und Singularen absehen und nur das objektive Leben der Sache, die gegenständliche Wahrheit der Dinge geben will. Auf einen Zettel hat er sich einmal nach der Lektüre von Carlyles „Schiller“ mit Verwundern notiert: „Wer unter uns möchte noch Zeit und Lust haben, sich um die zehntausend kleinlichen Beziehungen unter den Gelehrten und Dichtern zu bekümmern, die vor dreißig oder vierzig Jahren lebten. Es wäre eine bare Lächerlichkeit, zu glauben, daß die Welt nach hundert oder zweihundert Jahren noch Zeit übrigbehalten würde, von den kleinen pekuniären Verhältnissen, Sollizitationen, Bekanntschaften, Besuchen und vom übrigen Alltagsleben verstorbener Schriftsteller Notiz zu nehmen. Was aber doch einmal eintreten muß, nämlich die Vergessenheit jener Kleinigkeiten, das soll auch je eher je lieber eintreten“<sup>51</sup>. Diese Worte charakterisieren ihn ganz. Es waren aber nicht nur die biographischen Details, von denen Hegel nichts wissen wollte, sondern das individuelle Subjekt überhaupt war ihm das Wertlose.

Hegel trat erst spät in die Öffentlichkeit, er war damals über dreißig Jahre alt, aber es ist gleich seine eigenste Position und der Gegensatz, der alle seine Bücher durchzieht, daß er sich gegen den romantischen Geist, d. h. die Verkündigung der absoluten Subjektivität, die die Wahrheit nur im persönlichen Gefühl weiß, immer wieder zur Wehr setzt. Die Subjektivität, die nach ihrer Besonderheit sucht, ist ihm das Gefallen der Eitelkeit an sich selber, und er wird nicht müde, in seiner großartigen Manier über diese selbstgefällige Freude an seiner kleinen Besonderheit zu spötteln. Die Kehrseite ist, daß er von dem absoluten Wert der Individualität, wie sie Schleiermacher und Humboldt verkündet hatten, nichts weiß. Das wertvolle Leben ist ihm das Leben, das alle gemeinsam haben. Das große Individuum ist nur groß, weil es einen objektiven Zug der Zeit ausspricht. So geht hier ein Spannungsmoment der Bewegung verloren. Für Hegel sind überall nur die objektiven Mächte des Lebens und die Hingabe an die großen Institutionen, die allgemeine Arbeit und das Leben dieses Allgemeinen das einzig wahre Leben. Aus dieser *Objektivität* stammt jene Sicherheit, sich in der Welt des absoluten Geistes zu bewegen. So erscheint hier noch einmal jene mächtige Objektivität, die das 17. Jahrhundert im Religiösen beherrschte, wo etwa das Kirchenlied von Gott redete und nicht von dem Verhältnis des Menschen zu Gott, auf dieser neuen Stufe wieder; und insofern ist Hegel die Erfüllung seiner Zeit. Wenn sich jetzt überall ein neues Verständnis Hegels anbahnt, so bedeutet dieses Verstehen doch nichts anderes, als daß wir wieder aus einer Verworrenheit von Subjektivitäten herauszukommen suchen zu festen, allgemeingültigen, objektiven Bestimmungen. Das neue Suchen der Logik, das neue Zusammennehmen der zerfließenden Lebensinhalte, der Rückgang auf eine Substanz des Lebens, die uns allen gemeinsam ist und der gegenüber die bloße Subjektivität verschwindet, alles das führt doch auf das, worin Hegel so mächtig seiner eigenen Generation überlegen war.

Sieht man die Entwicklung seiner Gedanken und seiner Geisteshaltung seit seinen frühesten Anfängen, so findet man da alle Kategorien und den Kategorienwandel, die wir als charakteristisch für die Deutsche Bewegung gefunden haben, wieder: den Ausgang vom Leben und den Gegensatz gegen den Verstand, die Aufnahme Kants und dann den Gegensatz zu Kant von Schiller her, aber nun von Beginn an das Eindringen in die Religion und den Versuch, die religiöse Stellung und ihre Dogmatik von den neuen geistigen Erfahrungen wieder lebendig zu machen. Christus wird ihm zu der schönen Seele, die das Gesetz Kants überwindet. Dabei im tiefsten immer die Gewißheit, daß Geist und Gott nicht getrennt sind und der Menschensohn nur der symbolische Ausdruck für dieses Grundverhältnis ist. Die systematische Lösung wird zunächst in engem Zusammenhang mit Schleiermacher gefunden: das Denken vermag die Welttotalität nicht zu fassen, das unendliche Leben kann nur besessen werden, indem das endliche Leben sich zum unendlichen Leben erhebt. „Die Philosophie muß mit der Religion aufhören“<sup>52</sup>. Aber wenn Schleiermacher dann auf das subjektive Gefühl verwies, in dem in unfaßlicher Weise das Unendliche im Endlichen gegeben ist, so will Hegel nun doch das endliche Leben in den ganzen Inhalt dieses unendlichen Lebens hinüberführen, und es entsteht ihm die Aufgabe, das Endliche wirklich als enthalten im Unendlichen nachzuweisen, *das Endliche im Absoluten zu begreifen*. Das verband ihn mit Schelling. Schon der junge Schelling sagte einmal: „Das Problem ist nicht das Unbedingte — denn über das Unbedingte selbst ist kein Streit möglich — das Problem aller Philosophie ist vielmehr das Verhältnis des Bedingten zum Unbedingten“<sup>53</sup>. Schelling hatte dann aber das Enthaltensein alles Endlichen in der ewigen Identität nur behaupten können. Wie Hegel in der Vorrede zu seiner Phänomenologie, wo er seine Trennung von Schelling aussprach, sagt: „Diess Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen, — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis“<sup>54</sup>. Es war in den Jahren 1804/06, Hegel las damals gegen Abend in Jena in einem halbdunklen Kolleg Geschichte der Philosophie. Nacheinander tauchten die einzelnen Gestalten auf, um unter der Konsequenz ihrer Grenzen wieder zu versinken, Kant, Fichte. Dann stieg Schelling auf, entfaltete seinen ganzen Reichtum, und dann unterlag auch er der Negativität. Da sprang ein Zuhörer hinten auf und schrie: „Das ist der Tod!“<sup>55</sup>

Für Hegel war die eigentliche Aufgabe, das Endliche aus dem Absoluten begreiflich zu machen. Nun ist aber die Verknüpfung so, daß die höchste Aufgabe der Philosophie bei dieser Methode auch das Ziel der objektiven Entwicklung sein muß. Ist die Endaufgabe das Begreifen des Absoluten, so muß das Ziel des Absoluten das Wissen seiner selbst sein. Es kann nur dann



dem Erkennen durchsichtig sein, wenn der Prozeß des Bewußtseins in das absolute Selbst verlegt ist. Hegel sagt darum: „Die lebendige Substanz ist . . . das Seyn, welches in Wahrheit Subjekt ist“<sup>56</sup>. Die Methode des Erkennens ist nicht eine subjektive, die das Subjekt in Hinsicht auf das Ideal des Wissens vollzieht, sondern ist eine objektive, ist die Reflexion im Absoluten selber. So fällt das Wissen nicht außer die Substanz in eine Reflexion, die ihr nicht angehört. Der Inhalt bekommt die Gestalt des Selbst, er reflektiert sich in sich selber, und das Ziel ist dies Wissen von der Totalität in sich selber. Für Schelling war das Ganze ein Gesamtkunstwerk, für Hegel ist es ein *absolutes Selbstbewußtsein*, das von seinem ganzen Inhalt weiß und nichts anderes ist, als der sich selber wissende Inhalt. Die Form des Ich ist also hier in den Inhalt selbst verlegt. So ist der Widerspruch des Bewußtseins, Ich — Nicht-Ich, in den auseinandergebreiteten Reichtum der Wirklichkeit verschwunden, das Ich besteht nur in dieser Auseinanderbreitung, ist in der Dialektik des Inhalts gegen sich selbst objektiv geworden. Indem Hegel so das Ich Fichtes in die Form der Inhaltsbewegung selber versenkte, entstand ihm die scheinbar unberührte Gegenständlichkeit und eigenerzeugte Entwicklung der Sache, die frei ist von jeder Willkür des erkennenden Subjekts. Wir können dieser Dialektik nur zuschauen. Indem aber das Leben des Bewußtseins, die Qual der Erfahrung und ihr innerer Widerspruch in das Absolute selber verlegt wird, gewinnt es eine Realität, ohne die es „das leblose Einsame wäre“<sup>57</sup>, wie es am Schluß der Phänomenologie so großartig heißt, die Tiefe des geschichtlichen Lebens.

Ein solches metaphysisches Wissen war keine Verstandeserkenntnis mehr, der Verstand ist auch für Hegel, wie für diese ganze Bewegung, unfähig, die Totalität des Lebens zu erfassen. Kant und Jacobi haben das erwiesen, sagt Hegel, zugleich aber die Notwendigkeit einer neuen Logik, der *Logik der Vernunft*. Der Verstand trennt, und für ihn gilt der Satz des Widerspruchs; die Logik der Vernunft muß fähig sein, auch die Trennungen zu beherrschen. Totalität ist Einheit der Gegensätze. Der Fortgang aus Einheit durch Trennung und Gegensatz zur neuen höheren Einheit war das Schema der Entwicklung, wie es Schiller zuerst gesehen hatte. Die Logik muß diese Entwicklung auszudrücken vermögen, sie muß Dialektik werden. Ihr Gegenstand ist der konkrete gegliederte Begriff; er ist die logisch durchsichtig gewordene Wirklichkeit und drückt ihre Struktur aus. Er kann so bei Hegel die Aufgabe übernehmen, die bei Schiller das Kunstwerk hatte, er ist selber eine solche Einheit der Gegensätze. Und wenn wir bei Schiller, Fichte und Humboldt jene eigentümliche Beziehung des einzelnen auf die absolute Totalität sahen, aus der der Individualität die letzte Bedeutung kam, so ist auch das in diesem konkreten Begriff enthalten, denn seine Synthesis wie jede neue Trennung bewegt sich hin auf jene Totalität, ergänzt sich aus ihr und vollendet sich am Ende in ihr. Fragt man nach dem erkenntnistheoretischen Recht eines solchen Begriffs, so antwortet Hegel, man muß ihn versuchen,

und wenn sich am Ende der ganze Zusammenhang des Lebens in ihm darstellt, so beweist das System sich selbst.

Daß er von dieser Grundstellung aus und mit diesem Werkzeug dann wirklich den ganzen historischen Reichtum des Geistes in einen objektiven Zusammenhang zu bringen vermochte und in eine absolute Rangordnung, die jeder Gestalt unerbittlich ihren Platz anwies und vor der alle Velleitäten des Subjekts, sein Räsonnieren wie seine moralischen Entscheidungen zu verschwinden schienen, das ließ seine Philosophie damals wie den endgültigen Abschluß der Bewegung erscheinen, in dem sie ihre Vollendung erfährt. „Nicht darauf kommt es an, was der einzelne gesagt und getan hat, sondern die ewigen Gedanken des ewigen Geistes, dessen Werk die Geschichte ist, in sich nachzudenken“<sup>68</sup>. Über den Einzelnen und diesem ganzen empirischen Kausalnexus, der sie verbindet, steht der objektive Zusammenhang der Bedeutungsentwicklung der Wirklichkeit, dessen Logik der Einzelne nichts zu- oder abtun kann, höchstens dem Riesen etwas Stiefelschmiere an die Füße geben.

Damit war fraglos ein ungeheures Moment der Wirklichkeit, die personale Freiheit und ihre individuelle Entscheidung und Tat, die zum Wesen der Geschichte gehört, ausgelassen, sie machte sich von selbst notwendig. Dieses vergessene oder richtiger mißhandelte Subjekt war dann auch der Wurm, der das scheinbar so unerschütterliche Massiv dieser Welt zerstört hat.

## Abschluß

### 1. *Das Scheitern der Deutschen Bewegung*

Wir müssen nun fragen, warum die Deutsche Bewegung damals nicht zum Ziel gekommen ist und wie es möglich war, daß ihr im 19. Jahrhundert diese Sündflut von Materialismus und Mammonismus, Alexandrinertum und Spezialismus, vor allem aber eine solche Entwertung des Menschentums folgen konnte. Ein ernsthafter wissenschaftlicher Versuch, diese Frage zu beantworten, liegt noch nicht vor, es ist eigentlich nur das tiefe Buch von Paul Ernst „Der Zusammenbruch des deutschen Idealismus“ da, das den Grund schon in dem deutschen Idealismus selbst aufsuchte, aber auch zu keinem deutlichen Resultat kommt, schon weil er die Zeit nicht genügend kennt. Er sieht indes das Fehlen von Formen des Lebens, den Pflichtstandpunkt, der die Selbstverantwortung abwälzt, die Leere der bloßen Bildung.

Geht man zunächst einmal von außen heran. Dilthey sagt einmal in seinem Aufsatz über Süvern: „Das Leben der meisten Männer, die an dieser Reform mitwirkten, zeigt eine Epoche der Entwicklung und Vorbereitung, eine Zeit des gemeinsamen Schaffens, worauf dann die Periode des Stillstands und der Enttäuschung folgt“<sup>59</sup>. „Gegenwirkungen, Enttäuschungen und Ende“ überschreibt er das letzte Kapitel, und ähnlich das Schluß-Kapitel im „Schleiermacher“: „Die Reaktion“<sup>60</sup>.

Mit dem Jahr 1819, in dem Humboldt seine Ministerstelle aufgeben mußte, setzte jene Wendung im preußischen Staat ein, die sich in den Karlsbader Beschlüssen, in der Einsetzung der Mainzer Kommission, den Demagogenuntersuchungen äußerte. Es war die Antwort auf das Wartburgfest der deutschen Studentenschaft, soweit sie der neuen Jugendbewegung der Burschenschaften angehörte, und auf dem Fries die große Rede hielt, und die Ermordung Kotzebues durch Sand, schließlich doch auf die Sehnsucht des Volks nach den Freiheitskriegen, die nationale Zerrissenheit zu überwinden und eine freiere Staatsform und eine freiere Organisation der Kirche zu gewinnen. Von Österreich, dieser Schicksalsecke Deutschlands, ging das Schüren gegen den neuen Geist aus. Eine Kabinettsordre forderte die Staatsminister auf, Mittel gegen seine Ausbreitung vorzuschlagen. Auch die öffentliche Erziehung sollte einen ungünstigen Einfluß ausüben, besonders gefährlich aber erschienen natürlich die Universität und die Philosophen. Der vorsichtige Humboldt nannte damals die Karlsbader Beschlüsse „schändlich, unnational, ein denkendes Volk aufreizend“<sup>61</sup>. Silvester 1819 mußte er

seinen Abschied nehmen und trat ein für allemal aus dem Staatsdienst aus. Gegen einen Mann wie Arndt wurde die Kriminaluntersuchung eröffnet und ihm verboten, an der Universität Bonn weiter Vorlesungen zu halten. Jahn wurde im März 1819 die Wiedereröffnung des Turnplatzes in Berlin nicht erlaubt, im Juli wurde er verhaftet und bis 1825 gefangengehalten, durfte auch dann weder in Berlin noch in einer Universitäts- oder Gymnasialstadt leben und stand dauernd unter Polizeiaufsicht. Selbst gegen einen Mann wie Schleiermacher wurde, weil er opponierte, eine Untersuchung begonnen und ernstlich seine Absetzung erwogen. Grolmann spricht in seinem Entlassungsgesuch an den König von den „traurigen Jahren“ seit 1815, und der spätere Kaiser Wilhelm konnte schon 1824 sagen: „Hätte die Nation gewußt, daß nach elf Jahren von einer damals zu erreichenden und wirklich erreichten Stufe des Glanzes, Ruhmes und Ansehens nichts als die Erinnerung und keine Realität übrig bleiben werde: wer hätte damals wohl alles aufgeopfert solchen Resultates halber?“<sup>62</sup> Auch das Verbot von Fröbels Kindergärten 1851 gehört noch in diesen Zusammenhang.

Wir haben gesehen, wie die ganze Bewegung von Beginn an darunter litt, daß sie keine Auswirkungen im handelnden Leben zu finden vermochte und immer nach innen getrieben wurde. Das wurde jetzt gefährlich gesteigert zu einer Zeit, wo alles für eine ruhige Entwicklung reif war und die schöpferischen Kräfte hier zur Entfaltung kommen mußten, auch die Männer da waren, um solche Organisationen des neuen Geistes besonnen und folgerichtig durchzuführen. Ein Volk ist hier wie der einzelne Mensch: die aufgesammelte Energie muß sich äußern in Tat und Ausdruck, wird die eine oder andere Form zu sehr unterbunden, so wird das Leben krank. Der Volksstaat ist damals nicht geglückt.

Aber diese äußere Reaktion mit ihrer Absperrung aus einem aktiven Dasein, so verderblich sie gewesen ist, wirklich wie ein Reif in der Frühlingsnacht, sie hätte allein doch nicht genügt, um die folgende Entwicklung herbeizuführen. Es war in der Struktur der Bewegung selber etwas, das sie damals in eine falsche Richtung schob. Ich meine vor allem sechs Momente zu sehen, die diese Entwicklung vielleicht erklären.

Das war zunächst der *Übergang aus der Produktion in das Verstehen von vergangenen Produkten*. Wie tief das in der Grundstellung der Bewegung angelegt war, wurde schon bei Herder deutlich. Er ging damals aus, um die Bedingungen lebendiger Produktion zu suchen, und kam so zu seinen geschichtlichen Studien, aber dabei ergab sich ihm, daß unserer Zeit kraft ihrer historischen Stellung nur noch die geschichtliche Betrachtung fremder Produktion übrig bleibe. Und das wiederholte sich in der Romantik, der Rückgang in das Mittelalter, in die einheitliche Welt der Glaubenszeiten, führte zur Geschichte. In der Arbeit der Schlegel entwickelte sich die neue Literaturwissenschaft. Eine riesige Beschäftigung mit der vergangenen Geisteswelt

setzt ein, die der Genuß der Zeit ist, aber von der eigenen Produktion abführt. Aus dem produktiven Prozeß wird die Philologie, wie Boeckh definierte, „das Wiedererkennen des Erkannten“<sup>63</sup>. Wie tief diese Wendung vom Schaffen zum Verstehen in der Zeit lag, erscheint am deutlichsten auf den anderen Gebieten. Die historische Schule hatte sich entwickelt gegenüber einem abstrakten Radikalismus der Aufklärung, der das konkrete Leben vergewaltigte, aber nun entstand allmählich aus dem Aufsuchen der historischen Bedingungen die bloße historische Wissenschaft, die den Übergang zur produktiven Leistung nicht mehr fand, nicht mehr den Mut dazu hatte; man wollte nur noch wissen, wie die Dinge gewesen sind, statt Regeln zu suchen, die das Handeln leiten. Am bekanntesten ist Savignys Leugnung des Berufs der Zeit zur Gesetzgebung.

Und auch wo wie bei Hegel Naturrecht behauptet wurde, blieb doch die eigentümliche Richtung auf das Verstehen der Vernunft in der Geschichte; der Gedanke von dem Tiefsinn des Lebens, der dem abstrakten Vernünfteln überlegen ist, führte dazu, das Wirkliche als vernünftig zu erweisen und sich in der Aufdeckung dieser Vernünftigkeit z. B. des preußischen Staats, wie er war, zu befriedigen. Am stärksten machte sich diese Wendung in der Theologie bemerkbar. Selbst Schleiermacher und Hegel bekommen hier etwas rückwärts Gewandtes: die Versenkung in den Tiefsinn der vergangenen Spekulation verzehrt die eigene produktive Kraft, und es entsteht jenes Leben in Symbolen einer früheren Zeit, z. B. der Dreieinigkeit bei Hegel oder der Christologie bei Schleiermacher oder in der Entwicklung der Religiosität bei Schelling, die schließlich in Unwahrhaftigkeit und Abersinn mündete. In der Kunst zeigte sich ein analoges Phänomen in der Nachahmung der historischen Stile, in der Pädagogik entstand eine Gelehrten-erziehung, die zum Verstehen erzog statt zum Können.

Das zweite Moment, damit zusammenhängend, ergab sich daraus, daß die Sittlichkeit in die objektive Entwicklung verlegt wurde und so dem individuellen Subjekt der Nerv der sittlichen Selbstentscheidung genommen wurde. Wir sahen wie der Dualismus der Kantischen Moral hier verschwand, wo die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit auch im sittlichen Leben sich behauptete. So wendete sich auch hier die geistige Arbeit dahin, den Bau der objektiven sittlichen Welt zu durchforschen. Wie stark diese Tendenz war, zeigt sich am deutlichsten im historischen Materialismus, wo selbst den Revolutionären die Aktivität ausgebrochen wurde zugunsten des Prozesses, der alles von selber bringt und demgegenüber schließlich nur Zuwarten nötig ist. Ein Mann wie Burckhardt ging durch die Weltgeschichte wie durch ein Museum. Ähnlich schreibt Joseph Bayer, er sehe zu wie von der Loge des Theaters aus. Dies *genießende Herumwandern* ist die Grundhaltung der Universitätsgelehrsamkeit. Es ist charakteristisch, daß bis in die achtziger Jahre in Deutschland keine Ethik geschrieben wurde, was erst der Utilitarismus, der von England herüberkam, änderte.

Ein *drittes* Moment ergab sich daraus, daß es dem deutschen Idealismus nicht gelang, das *religiöse Leben* des Volks zu durchdringen. Seit der Aufklärung entwickelt sich bei uns in Deutschland die höhere Bildung außerhalb der Kirche. Auch der Idealismus vermochte diese Trennung nicht aufzuheben, so wenig wie den Gegensatz der Konfessionen zu überwinden. Die geistige Welt über den Konfessionen wurde nicht erreicht, und umgekehrt waren die Konfessionen nicht stark genug, diese neue Welt in sich aufzunehmen. In dem Gefühl, daß in der katholischen Kirche ein Gemeinschaftsleben realisiert sei, das dem Protestantismus nicht gelingt, wurden damals geistige Menschen katholisch, aber die eigentliche höhere Bildung, wie sie von unseren klassischen Dichtern, vor allem Goethe und Schiller, vertreten wurde, konsolidierte sich außerhalb der Kirche mit Hilfe der Antike zu einer reinen humanen Kultur. Und ihr gegenüber sonderten sich die Konfessionen zu einer eigenen Bewegung ab, die dieser höheren heidnischen Bildung mit dem uralten Gegensatz gegenüberstand, den das ursprüngliche Christentum gegen die Antike empfunden hatte. Die Erweckungsbewegung hat ihren Ursprung in den Freiheitskriegen und ist das volkstümliche Komplement zu der religiösen Phase der Deutschen Bewegung, die zunächst doch nur einen akademischen Charakter hatte. Wie einseitig diese Erweckungsbewegung der neuen Kultur gegenüberstand, erzählt Karl Müller mit charakteristischen Details in seiner Schrift über „Die religiöse Erweckung in Württemberg“. Als sein Freund Knapp Beethoven vorspielt, sagt er: „Ja, spiele nur, bis du auch davon genug hast“<sup>64</sup>. Als ihm einer von Jean Pauls Äußerung über Herder erzählt, heißt es: „Das wäre alles ganz schön und erhaben, wenn Herder nur nicht ein armer Sünder gewesen wäre“<sup>65</sup>, und dann ganz radikal: „Werde doch recht einseitig; schmeiß den verdammt Weltkram hinter dich...“<sup>66</sup>. In Wicherns Tagebüchern<sup>67</sup> erscheinen ähnliche Äußerungen, wenn der Gegensatz hier auch tiefer durchgekämpft wird, weil seine große Natur den Reiz der neuen Bildung wie nur irgendeiner spürte.

Die Folge war aber ein Doppelleben, eine Unwahrhaftigkeit nach der einen Seite, Rückständigkeit und Geistlosigkeit auf der anderen. Auch in der Schule erschien diese Doppelheit. Männer wie Roth<sup>68</sup> und Wiese<sup>69</sup> bekämpften den Humanismus in der höheren Schule, Stiehl<sup>70</sup> mit seinen Regulativen in der Volksschule. Zum Schluß war das Ergebnis die *Entseelung der breiten Schichten des Volks*, die ohne religiöse Formung des Lebens und ohne höheren Gehalt bloß noch empirisch lebten. Eine einheitliche Volksbildung war nicht geglückt.

Das hing aber doch noch mit einem andern zusammen, daß nämlich diesem Idealismus bei aller Einheitstendenz und allem Willen zur Überwindung der Klassegegensätze ein eigentlich *soziales Element* fehlte. Der Humanismus Humboldts war ganz egozentrisch auf die Entwicklung der eigenen Person gerichtet. Das einzige Gemeinschaftsmoment bei den meisten dieser Männer ist die Zugehörigkeit zu ihrer Schule, wie z. B. bei den

Hegelianern, aber sie ist immer verbunden mit Haß gegen alle anderen. Die Voraussetzung des Humanismus war die doppelte Welt. Der Begriff des „höheren Lebens“ spaltete das Volk in die neuen Klassen der Gebildeten und Ungebildeten und konnte darum den Gegensatz der Klassen nicht überwinden. Als mit dem neuen Nationalismus die Kritik gegen diesen Humanismus einsetzt, zuerst von dem Fichteschüler Jachmann im „Archiv deutscher Nationalbildung“ 1812<sup>71</sup>, da wird ihm die Nationalität entgegeng gehalten, eine objektive Macht, die personale Gemeinschaft und die soziale Beziehung zu der anderen Klasse wird nicht empfunden. Daß der Idealismus auch eine andere Möglichkeit hatte, zeigte Carlyle in England, der ihm diese soziale Wendung zu geben vermochte. In Deutschland selbst entwickelt sich dieses soziale Moment nur im Marxismus, wo es mit dem Klassenhaß verbunden war, wenn auch sein ursprüngliches Ethos die legitime Geburt des Einheitswillens der Deutschen Bewegung war.

Faßt man zusammen, so gelang weder der Volksstaat noch die Volksreligion noch die Volksbildung. Auch die großen Ansätze zu einer Volksdichtung seit Bürger und Herder und der Romantik vermochten sich nicht gegenüber der hohen Kunst durchzusetzen, die schon durch ihren Gebrauch der antiken Mythologie volksfremd blieb. (Und die Wissenschaft?)

Ein weiteres Moment ergab sich aus dem *Ausstoßen der Empirie* aus dem höheren wissenschaftlichen Leben. Auf die Kausalerkenntnis, die Erkenntnis der Gesetze und der Ordnungen der Erscheinungen war doch alle Herrschaft der Menschen in der Welt gegründet. Die Deutsche Bewegung hatte der großen mathematischen Naturwissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts gegenüber das Problem der Einheit entdeckt: der Organismus, das Leben, die geniale Erzeugung waren dieser Kausalerkenntnis nicht zugänglich und hatten neue Methoden des Verstehens gefordert. Aber nun hatte sie die mächtige Wahrheit jener Wissenschaften, die positivistisch der Natur von außen zu Leibe gehen, dem Versuch geopfert, die Natur von innen als Geist zu deuten, wobei man in Spielerei, Analogiehascherei und Symbolismus versank. So begann die Reaktion von der Naturwissenschaft, der Kausalwissenschaft aus, und es blieb auch eine Gegnerschaft in der Philosophie bei Männern wie Fries, Herbart, Beneke und Bolzano, die diesen Ausgangspunkt in der Welt der Erscheinungen und ihrer Gesetzmäßigkeit nicht aufgeben wollten, womit sich dann die Reaktion der großen metaphysischen Erfahrungen verband, die vom Pantheismus nicht erfaßt werden: die Abhängigkeit des Geistes vom Körper einerseits und die Selbständigkeit des freien Willens gegenüber der objektiven Entwicklung andererseits.

Am tiefsten lag doch ein *letztes* Moment, nämlich die Erkenntnis, daß dieser Idealismus sich allmählich von der Wirklichkeit überhaupt entfernt hatte und mit seinem Optimismus den *negativen Bestandteil* unserer Existenz und dieses Erdendaseins übersah. Das war in der Politik der Faktor der *Macht*, das war in dem sozialen Dasein die furchtbare Gewalt der

*Interessen* und die Abhängigkeit der Ideologie von den ökonomischen Bedingungen. Dilthey sagt einmal von Schleiermacher: „Es war, als ob alles Elend in der Welt für ihn nicht vorhanden gewesen sei“<sup>72</sup>. Ähnlich ist es in Fröbels Pädagogik; was uns heute so vergänglich an ihr anmutet, ist der Schein, als ob das Leben nur Einigung sei: metaphysisch sind alle Widersprüche immer schon gelöst, alle Gegensätze schon ausgesöhnt, so können sie nie wirklich gefühlt werden. Die Heterogenität des Daseins, seine tiefen Spalten, die Kampf und Resignation fordern, das alles wird nie ganz ernst genommen. Auch bei Hegel ist der Grundgedanke doch „die Versöhnung“ alles Lebens, so bereit er ist, die Negativität gelten zu lassen als Werkzeug der Entwicklung, in Wahrheit ist alles schon geschehen und — ob wir wollen oder nicht — aufgelöst. Das kommt besonders drastisch in der Wirtschaftstheorie der Zeit heraus, z. B. bei Adam Müller. Alles ist schon vermittelt, ist nicht mehr Aufgabe, die Arbeit erfordert. Hier setzt Kierkegaards tiefe Gegnerschaft an, das Wissen um eine Antithetik des Lebens, die nicht von selbst die Synthesis heraufbringt.

Die Folge für die junge Generation ist ein merkwürdiges Gefühl der Doppelheit ihrer Existenz und ein daraus entstehender Zynismus. Immermann, der wie wenige das Epigonengefühl der Zeit empfand, spricht von der „Doppelnatur unserer Zustände“ und der „Zweideutigkeit aller gegenwärtigen Verhältnisse“<sup>73</sup>, der Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit. „Daß wir kein glückliches Geschlecht sind, wer empfindet es nicht?“<sup>74</sup> „Die Dinge widersprechen einander“<sup>75</sup> — der alogische Charakter der Welt ist bewußt geworden. So entsteht in ganz wenig Jahren ein tiefer Skeptizismus, eine Art Pubertätsmelancholie und revolutionäre Stimmung der neuen Generation, die der von 1770 ähnlich ist und in dem Pessimismus der fünfziger Jahre endet, in dem nun Schopenhauer zu Wort kommt, der bei seinem Erscheinen ungelesen blieb und der jetzt im Grunde nichts anderes bedeutete, als die Verzweiflung des höheren Lebens, in dieser Wirklichkeit Realität zu haben. Wer der Welt ins Gesicht sah, der erkannte in ihr die grausamen Züge einer Gewalt, die nicht aus dem Geist stammt und allen Pantheismus unmöglich macht.

So bricht der Idealismus zusammen wie ein Haus, in dessen Tragbalken der Schwamm gekommen ist, und es entsteht die dunkle Zeit der Jahre von 1830 bis 1870, die dann in der kulturkritischen Besinnung einer neuen Generation seit Nietzsche und in der Rückbewegung auf Kant und den deutschen Idealismus endete.

Alles was hier aufgezeigt wurde scheint zunächst negativer Natur, man wird das Zwielficht dieser sonderbaren Zeit erst noch genauer durchforschen müssen, um ein klares Bild von dem Fortschreiten des Geistes gewinnen zu können, und zwar wieder durch alle Gebiete des Geistes hindurch. Das Humanitätsideal hatte sich entwickelt gegen den Staat des Merkantilismus, die Religion des Pietismus und den Utilitarismus der Aufklärung und hatte



darum den Staat, das Christentum und die positiven Naturwissenschaften draußen gelassen, so setzte hier der Gegenschlag ein. Der Humanitätsgedanke wird von allen Seiten abgelehnt. Von Nation und Staat aus, von der Religion aus und von den Naturwissenschaften aus beginnt die Entwertung des Menschen. Das wird schon sichtbar in dem „Archiv deutscher Nationalbildung“, das die Fichteschüler Jachmann und Passow 1812 herausgaben. Man erkennt die Isoliertheit des individuellen Daseins und den Egoismus der Bildung. Die Nation werde kraftlos, je selbständiger der einzelne werde, und die Bestandteile an sich seien wertlos, weil ohne Tat. Jahn schreibt: „Noch leben die alten Gefühle, noch immer suchen wir das alte Ziel, nur nicht mehr in der Menschheit, sondern in der Deutschheit“<sup>76</sup>. Das Volkstum gibt die echte und rechte irdische Einheit.

Dieser Gedanke, daß die Bildung zersplittert und ohne Einheit ist, die nur ein gesundes Volksleben gibt, steigt an bis 1848. Pfizer schreibt 1831 in dem „Briefwechsel zweier Deutschen“: „Wir haben die wahre Wirklichkeit, die reale Mitte des Lebens überhaupt verloren“<sup>77</sup>. Das Evangelium der Humanität habe die Entfaltung aller geistiger Kräfte zur Harmonie gepredigt, aber der Mensch habe eine Scheinexistenz geführt, weil er kein Vaterland gehabt habe. Er spricht geradezu von einer „krankhaften Richtung nach innen“. Gervinus gibt seine „Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen“ 1842 heraus, und schließt: „Der Wettkampf der Kunst ist vorüber; jetzt sollten wir uns andere Ziele stecken“<sup>78</sup>. Das blutleere Denken unserer Klassiker sei ohne Bedeutung geblieben für die Nation, es gelte, den Lebenszusammenhang der Nation wieder herzustellen. Und Julian Schmidt meint, „das deutsche Volk habe zuviel von seinen Kräften für das Stilleben des Herzens ausgegeben; es war hohe Zeit, sich der objektiven Welt wieder anzuschließen, wenn der geistige Organismus nicht an Einseitigkeit erkranken sollte“<sup>79</sup>. Friedrich Theodor Vischer formuliert es in den „Kritischen Gängen“ so: „Mit unserm Dichten ist es jetzt nichts mehr, es ist jetzt Zeit zum Trachten“<sup>80</sup>, und predigt die Abwendung von der Bildung zur Politik, die Entwertung des Individuums gegenüber dem Volk und eine neue Schätzung von Staat und Macht gegenüber Kunst und Wissenschaft. Die Humanisten sind Ästhetenseelen, „wir brauchen Taten und wenn sie roh sind“<sup>81</sup>.

Sehr merkwürdig ist die genaue Parallele dazu in der religiösen Entwicklung. 1811 schreibt Graser schon sein Buch über „Divinität oder das Prinzip der einzig wahren Menschenerziehung“<sup>82</sup>. Roth stellt seine religiöse Gymnasialpädagogik gegen die ästhetisch intellektuelle Anregung der humanistischen Pädagogik F. A. Wolfs, die das Zentrum des Menschen nicht berührt, und Hundeshagen in seiner Schrift über die innere Mission auf den Universitäten 1854 erklärt: Buße, Gnade und Erlösung sind die Erlebnisformen der neuen Humanität<sup>83</sup>. Auch hier erscheint dann die Forderung der Tat. Wichern.

## 2. Die vierte Phase

Die *vierte* Phase der Bewegung setzt erst wieder ein in den sechziger Jahren, in denen die nationale Einheitsbewegung die Grundlage der *neuen Geisteswissenschaften* abgibt, so bei Rudolf Hildebrandt in seinem Buch „Vom deutschen Sprachunterricht und von deutscher Bildung überhaupt“ 1862, so in der Völkerpsychologie von Lazarus und Steinthal, die die neue Soziologie begründet im engsten Anschluß an W. v. Humboldt und die Brüder Grimm und im Volk die zentrale soziale Wirklichkeit erkennt, von der alle anderen sozialen Verbände abhängig sind, so in dem Kreis jener jungen Männer, die in den sechziger Jahren die neuen Geisteswissenschaften begründeten, wie Scherer, Treitschke, Dilthey. „Es geht durch die Menschen unserer Tage das Gefühl, daß die Idealität des Lebens erhalten werden muß, sollen nicht die Triebfedern der hingebenden Arbeit am Staat und der Menschheit erlahmen und Privatinteresse allein übrigbleiben — ja soll das Leben überhaupt lebenswert sein; diese Idealität . . . ist an eine gerechte Würdigung der geistigen Tatsachen gebunden, der Sittlichkeit, Religion und Kunst, die dem Einzeldasein Bedeutung geben, der nationalen Lebenseinheit, die es beherrscht“<sup>84</sup>. Der Mittelpunkt von Scherers Arbeit wird, wie bei den Grimms, nur auf einer neuen politischen Grundlage, die nationale Lebenseinheit als Träger alles geschichtlichen Lebens und der an Tatsachen geschulte Idealismus, der in die Zukunft gerichtet ist statt in die Vergangenheit. In seiner Literaturgeschichte versucht er das fortschreitende Lebensideal nachzuweisen, das in unserem Volkscharakter begründet ist. Die Aufgabe des Germanisten sei, die Wesenheit unsres Volkes an Sprache, Mythologie und Dichtung als seine Lebensäußerungen zu erkennen. In seiner „Geschichte der deutschen Sprache“ von 1868 heißt es: „In der Tat können wir seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine fortschreitende Bewegung beobachten, in welcher die Deutschen sich zur bewussten Erfüllung ihrer Bestimmung unter den Nationen zu erheben trachten . . . Warum sollte es nicht eine Wissenschaft geben, welche den Sinn dieser Bestrebungen, das was den innersten aufquellenden Lebenskern unserer neueren Geschichte ausmacht, zu ihrem eigentlichen Gegenstand wählte, welche zugleich ganz universell und ganz momentan, ganz umfassend theoretisch und ganz praktisch das kühne Unternehmen wagte, ein *System der nationalen Ethik* aufzustellen, welches alle Ideale der Gegenwart in sich beschlösse und, indem es sie läuterte, uns ein herzerhebendes Gemälde der Zukunft . . . als untrüglichen Wegweiser des edelsten Wollens in die Seele pflanzte. Der Verlauf einer ruhmvollen glänzenden Geschichte stünde uns zu Gebote, um ein Gesamtbild dessen was wir sind und bedeuten zu entwerfen: und auf diesem Inventar aller unserer Kräfte würde sich eine nationale Güter- und Pflichtenlehre aufbauen, woraus den Volksgenossen ihr Vaterland gleichsam in athmender Gestalt ebenso strenge heischend wie liebeich spendend ent-

gegenträte“<sup>85</sup>. Der Nebenmann Scherers von der Geschichte her war damals Treitschke, der Philosoph dieser Phase der Bewegung Wilhelm Dilthey, der nun unternahm, nicht bloß das nationale germanische Ethos in seinen „Studien zur Geschichte des deutschen Geistes“ als eine große Einheit zu entwickeln, wie sich nicht nur in der Literatur, sondern auch in der Musik und dahinter in den großen Religiösen und Philosophen offenbart hatte, sondern in seiner Philosophie des Lebens auch die Kategorien wieder sichtbar zu machen suchte, die die Deutsche Bewegung zuerst entdeckt hatte, das Leben als die Grundtatsache, das Verhältnis des Denkens zu ihm, Kant als den großen Gegenspieler.

Ich sehe in der neuen Bewegung, die seitdem eingesetzt hat und die verschiedene Richtungen vom Sozialismus bis zur Jugendbewegung zusammenzunehmen beginnt, nichts anderes als die *Erneuerung jener Einheitsbewegung*, die wir in diesem Buch behandelt haben. Sie trifft zusammen mit der großen Bewegung auf den anderen Gebieten in der Philosophie oder in der Kunst, die auf eine Erneuerung der Geisteswelt und eine neue Formung des Lebens gerichtet sind und die den Glauben ablehnen, daß das Leben auf dieser Sandbank der Zeitlichkeit das eigentliche Leben sei. In diesem neuen Aufbau, in dem alle Kategorien der Deutschen Bewegung wieder geltendgemacht werden, vor allem seine ursprünglichste, die Einheit des Lebens, wird uns nicht dieser oder jener Philosoph helfen können, sondern nur die Wiederaufnahme des ganzen Geistes, in dem wir den eigentlichen Adel unseres Volkes sehen und dessen ganz einfache Thesen dies sind:

1. Es gibt ein höheres geistiges Leben gegenüber dem bloß egoistisch sinnlichen Dasein.
2. Dieses höhere Leben ist die frohe schaffende Tätigkeit im Dienst der geistigen Wirklichkeit.
3. Religion ist nichts davon getrenntes, sondern ruht auf diesem Glauben an eine höhere Wirklichkeit und der Führung des Lebens auf diesem Glauben, wenn wir auch das antike Gefühl der unmittelbaren Gottesverwandtschaft, wie es etwa Hölderlin in Übersetzung eines Wortes von Protagoras von Plato hatte, nicht mehr so unmittelbar haben.

„An das Göttliche glauben  
Die allein, die es selber sind.“<sup>86</sup>

4. Das geistige Problem der Zeit erwächst immer und auf jedem Gebiet aus der ganzen Breite des historischen Daseins, aber seine Lösung erfordert jedesmal eine ideale konkrete Einheit, die das vorgegebene Material des Lebens neu strukturiert, die nicht begrifflich zu konstruieren, sondern schöpferische Leistung ist. Aus ihr kommt alles Verstehen wie alles Gestalten.

## C. ERGÄNZUNGEN AUS DEM ALTERSWERK

### 1.

#### Die Lyrik der Aufklärung

(1946)

Die Aufklärung hatte seit einigen Generationen einen bösen Ruhm, und es war zuletzt beinahe gefährlich, Gutes von ihr zu sagen. Und doch ist sie eine der glücklichsten Zeiten des Geistes, die unser Volk erlebt hat, die Zeit eines kulturgläubigen ethischen Optimismus, in der gleichsam die Sonne einer hellen, männlichen und dabei frommen Vernunft über dem gelehrten, theologischen und pietistischen Dunstkreis des damaligen Deutschlands emporstieg und unser Lebensgefühl im Innersten wandelte und steigerte.

Man muß sich einmal die älteren barocken Kirchenlieder bis in die Zeit vor Gellert auf ihren Inhalt hin ansehen: aus welcher gedrückten, angstvollen und verquälten Lage heraus sie gedichtet sind, im wesentlichen doch von einem verkümmerten, schwer arbeitenden, versorgten Kleinbürgertum, zu dem auch die Geistlichkeit gehörte.

Ich hab' hier wenig gute Tag',  
mein täglich Brot ist Müh' und Plag'!  
Es ist allhier ein Jammertal,  
Angst, Not und Trübsal überall.

Wenn das Morgenrot herleuchtet  
und der Schlaf sich von uns wend't,  
Sorg' und Kummer daher schleicht,  
Müh' sich find't an aller End.

Unsere Tränen sind das Brot,  
so wir essen früh und spat.  
Wenn die Sonn' nicht mehr tut scheinen,  
ist auch lauter Klag' und Weinen.

Das klingt so durch Hunderte von Liedern. Und zu der äußeren Not kommt die innere, Schuld und Sünde: „Aus tiefer Not laßt uns zu Gott von ganzem Herzen schreien.“ Die Freude ist „Blendwerk“, man lebt hier „wie im Kerker“. Das Ziel ist, abzuschneiden von dieser bösen Welt. „Valet will ich dir geben, du arge falsche Welt.“ Oder wie es in A. H. Franckes Abendlied heißt: „Gottlob, ein Schritt zur Ewigkeit ist abermals vollendet.“ In diesen

Liedern existiert keine Natur, es ist alles auf die eigene sündige Seele bezogen, ihr Sterben und Gerettetwerden. Die positiven Gefühle kommen aus dem Verhältnis zu Christus — Gott selber steht immer nur im Hintergrund — und das blutende Haupt des Ecce homo und die Wunden seines Leibes sind die große Anschauung, in die man sich versenkt.

Kommt man dann zu den Liedern des 18. Jahrhunderts, vor allem zu denen von Gellert, in dem die religiöse Lyrik noch einmal einen grandiosen Aufschwung nimmt, so steht plötzlich die Welt in aller ihrer Schönheit vor einem. An die Stelle des zweiten Artikels unseres Glaubensbekenntnisses ist der erste getreten, der Glaube an Gott den Vater, Schöpfer Himmels und der Erden. Der unmittelbare Bezug auf Christus ist so gut wie völlig verschwunden, das Verhältnis zu Gott ist jetzt die tragende Kraft.

Die Himmel rühmen des Ewigen Ehre,  
ihr Schall pflanzt seinen Namen fort.  
Ihn rühmt der Erdkreis, ihn preisen die Meere.  
Vernimm, o Mensch, ihr göttlich Wort.

Das ist jetzt der Grundton in großartigen Formulierungen:

er will's und spricht's, so sind und leben Welten,  
und er gebeut, so fallen durch sein Schelten  
die Himmel wieder in ihr Nichts.

Wer kann die Pracht von seinen Wundern fassen?  
Ein jeder Staub, den du hast werden lassen,  
verkündigt seines Schöpfers Macht.

Mein Auge sieht, wohin es blickt,  
die Wunder deiner Werke.

Das sind Preislieder wie der Chor der Engel am Beginn des Faust. In dieser Schöpfung waltet die Güte Gottes, und die religiöse Grundstimmung ist ein Dankgefühl und die Freude, leben zu dürfen.

Gott, deine Güte reicht so weit,  
so weit die Wolken reichen.

Und nun wird auch der Mensch in diese Schöpfung Gottes mit hineingenommen, er ist nicht mehr bloß der sündengequälte Missetäter:

Der Mensch, ein Leib, den deine Hand so wunderbar bereitet,  
Der Mensch, ein Geist, den sein Verstand dich zu erkennen leitet,  
Der Mensch, der Schöpfung Ruhm und Preis,  
ist wie ein täglicher Beweis  
von deiner Güte und Größe.

Hier ist die Umdrehung im Innersten vollzogen, man spricht jetzt nicht mehr von der Verderbtheit, sondern von der Würde des Menschen.

Und diese Umdrehung im Lebensgefühl zeigt sich noch an einer anderen Stelle. Der Trost im Kreuz des Lebens ist für die barocke Lyrik die Ergebung in Gottes Willen:

Gib dich zufrieden und sei stille  
in dem Gotte deines Lebens!

Des Kreuzes Stab schlägt unsre Lenden  
bis in das Grab, da wird sich's enden,  
gib dich zufrieden!

Geduld, sich Ergeben in Freud und Leid, Stillehalten, das ist die Forderung und die Hoffnung.

Man halte nur ein wenig stille  
und sei doch in sich selbst vergnügt,  
wie unseres Gottes Gnadenwille,  
wie sein Allwissenheit es fügt.

Das Wort „vergnügt“ hat hier noch den Sinn des Sichbegnügens.

Meine Seele ist stille zu Gott,  
dessen Wille mir zu helfen steht.  
Mein Herz ist vergnügt mit dem,  
wie's Gott füget, nimmt an, wie es geht.  
Geht es nur dem Himmel zu,  
und bleibt Jesus ungeschieden,  
so bin ich zufrieden.

In diesem Vers stehen die beiden Hauptworte der Aufklärungslyrik: vergnügt und zufrieden, aber sie bekommen nun einen anderen Sinn<sup>1</sup>. Wenn Gellert singt:

Er hilft; des Abends währt die Klage,  
des Morgens die Zufriedenheit.  
Nach einer Prüfung weniger Tage  
erhebt er uns zur Seligkeit,

so ist in der Zufriedenheit ein ganz neuer Gehalt, ein Glücksgefühl des Daseins in dieser schönen Morgenwelt, eine freudige Bejahung des Lebens auf dieser von Gott geschaffenen Erde. Brockes dichtet sein: „Irdisches Vergnügen in Gott“, das in neun Bänden die Herrlichkeit der Schöpfung preist. Am bekanntesten ist Joh. Martin Millers Lied von der Zufriedenheit:

Was frag' ist viel nach Geld und Gut, wenn ich zufrieden bin!  
Gibt Gott mir nur gesundes Blut, so hab' ich frohen Sinn,  
und sing' aus dankbarem Gemüth mein Morgen- und mein Abendlied.

So mancher schwimmt im Überfluß, hat Haus und Hof und Geld,  
und ist doch immer voll Verdruß, und freut sich nicht der Welt;  
je mehr er hat, je mehr er will, nie schweigen seine Klagen still.

Da heißt die Welt ein Jammerthal, und deucht mir doch so schön<sup>2</sup>;  
hat Freuden ohne Maß und Zahl, läßt keinen leer ausgehn;  
das Käferlein, das Vögelein darf sich ja auch des Maien freun.

Und uns zu Liebe schmücken ja sich Wiese, Berg und Wald;  
und Vögel singen fern und nah', daß alles widerhallt;  
bei Arbeit singt die Lerch' uns zu, die Nachtigall bei süßer Ruh'.

Und wenn die gold'ne Sonn' aufgeht, und golden wird die Welt,  
und alles in der Blüte steht, und Aehren trägt das Feld,  
dann denk' ich: alle diese Pracht hat Gott zu meiner Lust gemacht.

Dann preis' ich laut und lobe Gott, und schweb' in hohem Muth,  
und denk: es ist ein lieber Gott, und meint's mit Menschen gut! —  
Drum will ich immer dankbar sein und mich der Güte Gottes freun!

Es ist, als ob man im Museum aus dem Saal der gotischen Bilder mit ihren dunkel glühenden Farben, ihren Märtyrern und greisen Heiligen in den Raum der Frührenaissance tritt, und plötzlich alles licht und gleichsam silbern geworden ist, die Natur offen vor einem liegt, und der junge Mensch, zwar noch etwas befangen und durchaus noch religiös gebunden, aber aufrecht steht und seines Leibes stolz bewußt ist. So muß man diese neue junge Lyrik empfinden, „Blumen der ersten Frühlingsseele“, wie Herder sie nannte. Es ist der Morgen unserer Dichtung, gleichsam präraphaelitisch, knospenhaft, noch so gehalten in der moralischen Gebundenheit, aber doch auch so eigen in der frischen Entdeckung des poetischen Lebens. Von Haydns Musik aus muß man sie verstehen und hören. In seiner „Schöpfung“ erklingt der ganze Chor dieser neuen Grundgefühle, und hier wird alles, was in der Dichtung noch mühsam und halb prosaisch ringt, strömende und hinreißende Schönheit. Als Haydn gefragt wurde, warum seine Messen so fröhlich seien, antwortete er: „Weil, wenn ich an den lieben Gott denke, ich so unbeschreiblich froh werde.“ Zelter schreibt: „Als ich dies Goethen erzählte, liefen ihm die hellen Tränen die Wange hinab.“

Joh. Sebastian Bach hat seiner Magdalene in das Klavierbüchlein ein schnurriges Gedicht hineingeschrieben über seine Tabakspfeife. Weil es ein so schlagendes Beispiel des Übergangs aus dem Kirchenlied in die Idylle, aus dem Barock zu Hagedorn und Miller ist, stelle ich es daneben.

So oft ich meine Tabakspfeife,  
Mit gutem Knaster angefüllt,  
Zu Lust und Zeitvertreib ergreife,

So giebt sie mir ein Trauerbild  
Und füget diese Lehre bei,  
Daß ich derselben ähnlich sei.

Die Pfeife stammt von Ton und Erde,  
Auch ich bin gleichfalls draus gemacht,  
Auch ich muß einst zur Erde werden,  
Sie fällt und bricht, eh ichs gedacht,  
Mir oftmals in der Hand entzwei,  
Mein Schicksal ist auch einerlei.

Die Pfeife pflegt man nicht zu färben,  
Sie bleibt weiß. Also der Schluß,  
Daß ich auch dermaleinst im Sterben  
Dem Leibe nach erblassen muß.  
Im Grabe wird der Körper auch  
So schwarz wie sie nach langem Brauch.

Wenn man die Pfeife angezündt,  
So sieht man, wie im Augenblick  
Der Rauch in freier Luft verschwindet,  
Nichts als die Asche bleibt zurück.  
So wird des Menschen Ruhm verzehrt  
Und dessen Leib in Staub verkehrt.

Wie oft geschiehts nicht bei dem Rauchen,  
Daß wenn der Stopfer nicht zur Hand,  
Man pflegt den Finger zu gebrauchen.  
Dann denk ich, wenn ich mich verbrannt:  
O macht die Kohle solche Pein,  
Wie heiß mag erst die Hölle sein?

Ich kann bei so gestalten Sachen  
Mir bei dem Tobak jederzeit  
Erbauliche Gedanken machen.  
Drum schmauch ich voll Zufriedenheit  
Zu Land, zu Wasser und zu Haus  
Mein Pfeifchen stets in Andacht aus.

Man möchte es humoristisch nehmen, aber dem widerspricht die Melodie. Der ganze Gang von der Falschheit des Lebens, dessen Rest Asche ist, zum höllischen Feuer im Jenseits wird aus dem Barock beibehalten, um am Ende friedlicher Genuß im Lehnstuhl zu sein mit so angenehmen Gedanken.

Die junge Generation sagt jetzt: „Das Leben ist mehr Lust als Schmerz. Wohl dir, daß du geboren bist.“ „Du lebst zum Vergnügen.“ Freude ist



jetzt die Grundstimmung, die immer neu gefeiert wird, und die Aufforderung, zu leben, wird immer wiederholt. „Versäume nicht zu leben, denn die Jahre fließen hin.“ „Freut euch des Lebens, weil noch das Lämpchen glüht.“ Es entstehen die großen Gedichte an die Freude von Hagedorn („Freude, Göttin edler Herzen“) und Uz („Freude, Königin der Weisen“), von Hölty (*Aufmunterung zur Freude*) und Schiller, trivialisiert die Freimaurerlieder über die Freude. Was ist nun der Hintergrund dieser großen Wendung? Äußerlich die neue rechtliche und wirtschaftliche Sicherheit des Bürgertums, das jetzt führend wird, geistig eine neue Vernunftssicherheit, die das Fortschreiten der Naturwissenschaften und der Rationalität dem Menschen gab, und die neue Weltanschauung seit Shaftesbury und Leibniz mit ihrer Überzeugung von der Harmonie der Welt, die die beste der möglichen Welten ist. Der Göttinger Mathematiker Kästner schließt damals einen Aufsatz „Betrachtungen über den Beruf“ mit einem Satz, der wie ein Motto über dieser lebensfrohen Aufklärung stehen könnte: „Ein Bürger in der besten Welt muß mit seinem Zustand zufrieden sein, und er kann es allzeit sein, wenn er vernünftig ist!“

Auch diese Lyrik bewegt sich wie die Barocklyrik wesentlich noch in der Form der Antithese. Aber der Gegensatz ist nicht mehr der des sündigen Herzens zu Gott, sondern der des aufgeregten zerrissenen Menschen zu der stillen Einheit der Natur. Schon in Shaftesburys Rhapsodie ist das Schema gefunden, das das metaphysische Grundgefühl wiedergibt und das nun immer wiederkehrt: die Welt ist vollkommen und harmonisch, nur der Mensch bringt eine Dissonanz hinein mit der Gier und der Maßlosigkeit seines Willens. Die Auflösung dieser Dissonanz liegt darin, daß der Wille sich begnügt, bescheidet und in die Ordnung der Natur zufrieden einfügt.

Diese Resignation stellt sich dann aber unter einer zweiten Antithese dar, die die eigentliche lyrische Situation dieser Zeit ergibt und aus dem Gegensatz dieses jungen Bürgertums zu der verdorbenen höfischen aristokratischen Kultur entsteht. Aus der bösen Welt des alten Kirchenliedes ist jetzt die höfische Welt der Fürsten und die Gesellschaft der großen Städte geworden mit ihrem Lärm von Prunk, Ruhm, Ehre und Reichtum und mit allen ihren Lastern, Haß und Verleumdung, Furcht und Blut, aus der man sich in die Natur zurückzieht und in die Bescheidenheit des ländlich-friedlichen Glücks. Eine leidenschaftliche Kulturkritik vor Rousseau kann sich hier entwickeln, wie Haller sie in seinen „Alpen“ gibt. Er wütet da gegen die Laster der Städte:

Dort spielt ein wilder Fürst mit seiner Diener Rümpfen,  
 sein Purpur färbet sich mit lauem Bürgerblut.  
 Haß und Verleumdung zahlt die Tugenden mit Schimpfen,  
 der Gift-geschwollne Neid nagt an des Nachbars Gut.  
 Die geile Wollust kürzt die kaum gefühlten Tage,

um deren Rosen-Bett ein naher Donner blitzt.  
 Der Geiz bebrütet Gold zu sein und anderer Plage,  
 das niemand weniger, als wer es hat, besitzt.  
 Dem Wunsche folgt ein Wunsch, der Kummer zeuget Kummer,  
 und euer Leben ist nichts als ein banger Schummer.

„Lernt, die Natur allein kann glücklich machen.“ Und das Ziel ist: „Wer seinen Zustand liebt und ihn nicht wünscht zu bessern“, eben die Zufriedenheit. Auch Uz bringt solche Kulturkritik großen Stils, und im Kleinen geht sie fast durch all diese Gedichte und gibt ihnen die Form. Je nachdem, ob sie mehr kritisch gegen die Kultur gerichtet ist oder mehr beglückt auf die Natur sieht, ergibt sich die Satire oder das Idyll. E. v. Kleist dichtet:

Mach andre groß, o Gott! Ich sei  
 vergnügt und meiner Pflicht getreu,  
 ein Weiser und ein Christ.

Es ist eine Mischung der christlichen Gelassenheit mit der Selbstgenügsamkeit des Stoikers, der sich in seine Tugend hüllt, die stoische Resignation mit einem Einschlag christlichen Erbarmens, aber sie hat einen ganz neuen fröhlichen Ton und bleibt nicht abstrakt, sondern bekommt einen neuen realistischen Gehalt und ein neues Kriterium für den Lebenswert.

Weil ich nicht prächtig schmausen kann,  
 soll ich nicht fröhlich schmausen können?  
 Nicht vergnügt sein auch ohne schimmerndes Glück?

Der kleine Mann wird gepriesen, „Johann, der muntre Seifensieder“. Die Quellen der wahren Lust stehen allen Menschen offen. Die Hütte wird das Symbol dieser fröhlichen Bescheidenheit. Die Freude verschmäht Paläste und flieht zu Hütten, heißt es. „Arm und klein ist meine Hütte, aber Ruh und Einigkeit, wohnt in ihr, auf jedem Tritt folget die Zufriedenheit . . . Gott, erfülle Du die Bitte, Laß uns nur Genügsamkeit“ (Wagenseil). In Usteris „Freut Euch des Lebens“ baut sich dem, der „Genügsamkeit im Gärtchen zieht“ „Zufriedenheit so gern ihr Hüttchen an“. Die Hütte ist zugleich Ausdruck der neuen Befreiung aus der ständischen Gebundenheit, aus ihren Konventionen und aus ihrer Knechtschaft, die dieses selbständig gewordene Bürgertum jetzt gewonnen hat. Sie ist in Wahrheit das Gartenhäuschen vor der Stadt, das der wohlhabende Bürger besitzt und bei dem ihm alle Wochenendgefühle der Erlösung kommen, wenn er zu ihm hinauswandert. Goethe hat sein Gartenhaus noch so genossen<sup>3</sup>.

Es gibt Zeiten des Habens und Zeiten des Suchens. In der Jugendbewegung des Sturms und Drangs und bei dem jungen Goethe und dem jungen Schiller tritt der Zustand der Sehnsucht an die Stelle der Zufriedenheit. Werther, Faust und „der Wanderer“ leben wieder in Spannung zu dem

Frieden des einfachen Lebens. Die jungen Romantiker sagen „Wir sind nichts, was wir suchen ist alles“, — „sehnsüchtige Hungerleider nach dem Unendlichen“. C. G. Carus nannte die Bilder Friedrichs „Klagelaute einer unbefriedigten Existenz“, sie sehen ins Unbegrenzte. Schuberts Freund, Franz v. Schober, dichtet ein Lied „Genügsamkeit“, das, weil es ganz im Stil und Ton der Aufklärungslieder spricht, den Wechsel der Grunderfahrung besonders deutlich zeigt: der Drang treibt immer höher von Berg zu Berg, aber im Grunde „warens die Berge nicht, es war seine Sehnsucht nur“. „O Götter, gebt mir mein Hüttendach im Thal und ein friedliches Glück“! Die männliche Lyrik der Aufklärung dagegen singt aus dem Gefühl des Besitzes, und die ganze Dynamik ihrer Sprachmusik ist davon bedingt. Es fehlt in ihren Gedichten noch völlig die schlußlose Spannung des romantischen Liedes, die am Rand des Unendlichen stehen bleiben muß, sie haben in ihrer Bescheidenheit den Bau einer normalen Kadenz mit dem vollendeten Schluß der bereicherten Rückkehr in den sicheren Frieden des eigenen Daseins.

Das berühmteste Buch der Aufklärung ist das „Not und Hilfsbüchlein“ des Zacharias Becker, das damals eine Million Auflage erlebte, den größten Buchhändlererfolg, den ein deutsches Buch jemals gehabt hat, wenn man an die damalige Bevölkerungsziffer denkt. Im Anschluß daran schuf Becker sein „Mildheimer Liederbuch“, das gewissermaßen das Gegenstück zum kirchlichen Gesangbuch werden sollte<sup>4</sup>, und in dem nun die neue Lebensstellung systematisch durch die ganze Breite des bürgerlichen Lebens durchgeführt wird. Jeder Beruf bekommt sein Lied, Bäcker und Schlächter, Seiler und Schornsteinfeger. Das geschieht mit lächerlicher Pedanterie, aber die Enge der kleinbürgerlichen Existenz wird durchleuchtet von der neuen Helligkeit und Fröhlichkeit, es geschieht da eine Vergeistigung und Ethisierung der Berufe, auch der niedersten Schichten, die erst in der modernen Heroisierung des Arbeiterstandes wieder ein Analogon gefunden haben.

Schließlich noch ein schnelles Wort über Form und Sprache dieser Lyrik. Sie ist nicht mehr rhetorisch wie die barocke Lyrik, aber auch noch nicht Erlebnis Ausdruck wie die Lyrik Goethes, sondern ist gedankliche Überlegung, die auf das Gemüt und seine Freuden und Leiden bezogen ist, und in dieser Überlegung ihre Erhebung findet. Brockes spricht von „fröhlicher Betrachtung“. Gellert singt: „Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht anbetend überlege.“ Bei Uz heißt es: „Gedanke der Unsterblichkeit, der über Erde, Welt und Zeit ein edles Herz erhebt.“ Und noch Klopstock in seiner großen „Züricher Ode“, die doch nun schon unmittelbarer Ausdruck ist, beginnt:

Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindungen Pracht,  
über die Fluren zerstreut,  
schöner ein froh Gesicht,  
das den großen Gedanken deiner Schöpfung noch einmal denkt.

Die tragende Kraft dieser Dichtung ist noch nicht das Gefühl, und das Herz, das kommt erst mit Rousseau, sondern was man damals den ‚Witz‘ nannte<sup>5</sup>, die genialische Kraft der Einbildung, die auf den Verstand bezogen ist. In unserm Wort „Mutterwitz“ ist der Begriff erhalten geblieben. Lessing, Lichtenberg und Hippel sind die klassischen Vertreter dieser geistigen Art. Das Lehrgedicht, das Sinngedicht, die scherzhafte oder moralische Reimerzählung und die Fabel sind die Hauptformen dieser Dichtung.

Damals hat unsere Bildung den Versuch gemacht, eine Sprache zu entwickeln, die das ganze Volk versteht, eine vortheoretische Geistigkeit, wie sie der Engländer in seinem common sense und die Franzosen in dem esprit besitzen. Die Folge ist denn auch, daß die Gedichte dieser Generation noch heute unsere Schullesebücher und unsere Volksliederbücher füllen. Man wendet sich gegen die Rhetorik des Barock, die immer im erhabenen Stil redet, großtönend und pomphaft, und will dagegen einfach reden im stilus simplex, lehnt die Häufung der Synonyme ab, die dem Sinn nichts hinzufügen, alle überflüssigen Epitheta, und verlangt Klarheit, Schärfe des Gedankens und das Treffende des Ausdrucks. Das Ziel ist die neue Concinnität (Gedrängtheit und Kürze), wie sie schon Haller für sich und Hagedorn feststellt. Hallers großes Ewigkeitsgedicht, das in Gehalt und Stimmung noch ganz im Dunkel der Barockfarbe steht, ist in Gedankenführung und Sprache doch völlig Aufklärung; es hat nur ganz wenige Adjektive, so zusammengenommen ist der Ausdruck. Das gab eine Ernüchterung der Sprache, zugleich aber doch auch eine Erhellung und Klärung, die die neue innere Überlegenheit des bewußten Menschen bezeugt, die hier gewonnen ist, und deren seelische Stimmung eine freie Heiterkeit ist, wie sie am schönsten natürlich Lessing mitteilt. Das Scherzo unserer großen Musik lebt hier auch in der Dichtung und ist ihr erst seit der Romantik wieder verlorengegangen. Es ist eine männliche Lyrik; ist trotz der Liebesgedichte, die aber meist Rollengedichte sind, kein Singen junger Menschen. Die Frau hat in dieser Gesellschaft noch nicht die Führung, sie ist zwar Objekt der Liebe, aber auch der Pädagogik. Die hohe Form der Geselligkeit ist die Freundschaft von Männern, und wo sie zu Wort kommt, da tönt ein ganz echtes Gefühl, und in den Gesprächen dieser Männer herrscht Geist und Scherz und Tugend, zu der auch Pflichtgefühl und die Treue zum Staat gehören.

Diese Form der aufgeklärten Geistigkeit ist durchaus mit den folgenden Perioden unserer Dichtung, Sturm und Drang, Klassik und Romantik nicht erledigt, sie ist eine zeitlose Möglichkeit, wie sie denn auch im Hintergrund weit ins 19. Jahrhundert hineinreichte und unser Bürgertum organisierte. Es überrascht vielleicht, wenn ich behaupte, daß der West-östliche Divan Goethes wie die späten Wanderjahre des Wilhelm Meister eine wunderbare Renaissance dieser Aufklärungsgeistigkeit darstellen. Auch Schillers Dichtung versteht man nur als einen großartig gesteigerten Ausdruck der Aufklärung. In elementarer Form hat Zschokke mit seinen Erzählungen und

seinen Stunden der Andacht so gewirkt, Hebel mit seinem Schatzkästlein oder Jeremias Gotthelf mit seinen Romanen. Aber auch die Lyrik findet noch einen großen Vertreter in Johann Peter Hebel. Das Junge Deutschland nimmt dann die Aufklärung mit Bewußtsein wieder auf in seinen Kampf gegen die Romantik, wenn es auch die Zufriedenheit jetzt, wie Hoffmann v. Fallersleben, als philisterhaft bekämpft, — F. Th. Vischer sprach von der „edlen Unzufriedenheit“ —, und ich meine, auch heute hätte sie wieder eine befreiende Funktion. Die Literaturhistoriker sind immer noch geneigt, sie aus dem Gegensatz des Sturms und Drangs abzuwerten. Ich meine, es ist heute an der Zeit, ihre positiven Qualitäten zu sehen und, statt die Antithese zu betonen, die Kontinuität zu verfolgen, die von ihr in unsere beste Geistigkeit hinüberführt. Sind doch Männer wie Schiller, Fichte, Hegel und Schleiermacher — von Kant nicht zu reden — in ihrer Entwicklung nur aus der Aufklärung her zu verstehen. Wilhelm Dilthey beschließt seinen großen Lessing-Aufsatz mit den Worten, die heute erst recht gelten: „Wer weiß, ob wir nicht aus der Gefühlsproblematik Rousseaus, Goethes und der Romantik, der alten wie der neuesten, zu einer männlicheren, härteren und verstandeshelleren Art über Arbeit, Pflicht, Liebe, Ehe, Religion und Staat zu denken, bald fortschreiten werden, fortschreiten müssen? Ob wir nicht manches von dem zurückholen müssen, was wir von den Idealen der Aufklärung aufgegeben haben.“ Aber das führt nun über die Lyrik der Aufklärung hinaus.

## 2.

## Schillers Lyrik

(1946)

Es war 1908, als ich mit Carl Spitteler, dem Dichter des Olympischen Frühlings, auf dem Jenaer Bahnhof stand, und der gegenüberliegende Berg, der Jenzig, plötzlich hell aufglänzte. Ich meinte lächelnd: Schillers Berg mit dem rötlich strahlenden Gipfel. Da sagte er tief aufatmend: Ja, Schiller, ein Adler!

Das Wort greift wirklich ganz Wesentliches von Schillers persönlicher Macht und von der Gewalt seiner Lyrik: seine Stoßkraft, seinen freien Flug in den ewigen Räumen und seine Höhe, die alles Gemeine unter sich läßt — in wesenlosem Scheine, wie Goethe sagte. In dem großartigen Gedicht des 21jährigen „Die Größe der Welt“, in dem alle Gefühle des heutigen Fliegers vorweggenommen sind — „durch die schwebende Welt flieg ich des Windes Flug“ — hat er selbst dieses Bild vom Adler benutzt: „Senke nieder, Adler-

gedank', dein Gefieder". Und dieses Schweben in der Höhe, „des Traumes stolzer Flug“, bleibt eines der Grundsymbole seiner Dichtung:

Und Adler und Falken und Habichte schweben  
Und wiegen die Flügel im blendenden Strahl.

Oder im Gedicht „Elysium“, wo er das höchste Glück nennt:

Elysiums Leben,  
Ewige Wonne, ewiges Schweben!

Und noch in „Ideal und Leben“ wird der höchste Moment so gefaßt:

Froh des neuen ungewohnten Schwebens  
Fließt er aufwärts.

Wer die Schillersche Lyrik verstehn will, muß sie von dieser Grunderfahrung aus versuchen ganz neu zu sehn: unerhört fern und hoch, ganz individuell und einsam, ätherrein, aber gewaltig und adlerhaft.

Ich meine, daß Schiller, wenn auch großartig gesteigert, noch zur Aufklärung gehört und sie, wie Kant auf seinem Gebiet, vollendet. Da ist noch nichts von dem Volkston, der mit Herder kam und im jungen Goethe so zündete. Seine sogenannten Balladen, „Der Ring des Polykrates“, „Die Bürgschaft“, „Der Taucher“, „Der Kampf mit dem Drachen“ usw. sind Erzählgedichte, wie sie Gellert und Gleim und die anderen auch geschaffen hatten, — „Der Handschuh“ hieß ursprünglich im Untertitel auch „Erzählung“ — nur aus dem Epischen ins Dramatische gehoben und mit einer ganz neuen Sprachgewalt. Die Sinngedichte der Kästner und Lessing erscheinen bei ihm in Gestalt der Disticha, aus den stachlichten Reimen sind die Xenien geworden. Und nun die eigentliche Lyrik — sie ist nicht Erlebnisausdruck wie die Goetheschen Gedichte, sondern sie nimmt ihre schöpferische Energie wie die Poesie von Haller, Uz und Ewald v. Kleist aus der Beziehung auf geistige Gesichte. Die wenigen Gedichte, die wie Erlebnisgedichte aussehen: „Geheimnis“, „Erwartung“, „An Emma“, „Begegnung“, „Mädchens Klage“, „Jüngling am Bach“, sind Rollengedichte, wie sie die Aufklärung schrieb: typische Themata und Situationen ohne persönlichen Anlaß. Schillers Liebe zu Frau v. Kalb, zu Henriette v. Arnim und Charlotte v. Lengefeld hat kein einziges wirkliches Liebesgedicht aus ihm herausgeholt. Die Lauralieder sind genial wüste metaphysische Ergüsse, die beiden großen Gedichte aus dem Verhältnis zu Frau v. Kalb sind leidenschaftlich moralisch-religiöse Auseinandersetzungen, und das einzige poetische Zeugnis seiner Liebe zu Charlotte von Lengefeld ist das sonderbare Stück: „Einer jungen Freundin ins Stammbuch“, das sie warnt, die Blumen zu pflücken:

Betrachte sie, doch pflücke sie nicht ab,

— — —,

Je näher dir, je näher ihrem Grab.

Es ist dieselbe Warnung, die dann in „Ideal und Leben“ wiederholt wird:

Brechet nicht von seines Gartens Frucht,  
An dem Scheine mag der Blick sich weiden.

Sein schönstes Liebesgedicht hat er an Goethe gerichtet, es heißt „Das Glück“, ein Gedicht von süßer Zärtlichkeit. Da ist ein tiefst Persönliches, eine ganz schwere Erfahrung, völlig ins Objektive gehoben. Das ist sein künstlerischer Wille! Es gibt eine Briefstelle (an W. v. Humboldt vom 7. 9. 95), in der er sein Gedicht „Die Ideale“ geradezu als unpoetisch kritisiert, weil es „zu subjektiv und individuell wahr sei, um als eigentliche Poesie beurteilt werden zu können“, „denn das Individuum befriedigt dabei ein Bedürfnis, es erleichtert sich von einer Last, anstatt daß es in Gesängen anderer Art, vom inneren Überfluß getrieben, dem Schöpfungsdrang nachgibt“. Das Gedicht soll objektiv werden wie ein plastisches Götterbild,

Ausgestoßen hat es jeden Zeugen  
Menschlicher Bedürftigkeit.

Schiller nimmt seine persönliche Kraft aus dem Zusammenhang mit der Arbeit an Ideen. Das höhere Leben verwirklicht sich ihm, platonisch, nur in der Sphäre der unpersönlichen Idealität. Das Schicksal seines leidenschaftlichen Lebensdranges spiegelte sich in metaphysischen Conceptionen. Jedes Erlebnis bekam für ihn erst seinen Gehalt, wenn es ihm gelang, von ihm aus durchzustoßen zu seiner idealen Bedeutung, seiner Beziehung zu den letzten geistigen Grunderfahrungen. Und weil es sich hier doch auch um Erfahrungen handelt, geistige Erfahrungen und Anschauungen, nicht um abstrakte Begriffe, so kann ihr Ausdruck auch echte Dichtung werden. Die innerste Erfahrung aber war Schillers Drang zur Vollendung. Das war der Grundstrom seines Lebens, wie er selbst sagt: „der glühende Trieb für das Ideal“.

In „Über naive und sentimentalische Dichtung“ hat er selbst die Analyse seiner dichterischen Art gegenüber der Goethes gegeben, noch heute die geistvollste Ästhetik dichterischen Schaffens, die wir haben. „Der sentimentale Dichter reflektiert über den Eindruck, den der Gegenstand auf ihn macht, und nur auf dieser Reflexion ist die Rührung begründet, in die er versetzt wird und uns versetzt. Der Gegenstand wird hier auf eine Idee bezogen und nur auf dieser Beziehung beruht seine dichterische Kraft.“ „In der Reduktion des Beschränkten auf das Unendliche besteht eigentlich die poetische Behandlung.“ Durch das Unendliche der Idee wird das Gemüt gleichsam über seinen natürlichen Durchmesser ausgedehnt, alle Gefühle strömen aus übersinnlichen Quellen.

Das alte Kirchenlied arbeitete mit dem Gegensatz der sündigen Seele und dem Schmutz der Welt zu der Reinheit Gottes. In der Lyrik der Aufklärung

war die Welt positiv gewertet worden, der lyrische Gegensatz war zunächst der wilde Lebenswille der menschlichen Seele zu der stillen Vollkommenheit der Natur und dann der Gegensatz des einfachen Menschen in seiner Genügsamkeit zu der Lebensgier und den Lasten der Städte. Es ist nun höchst merkwürdig, wie sich der Gegensatz bei Schiller zeigt. Sein Idealismus ist von Beginn an so dualistisch wie die radikale Christlichkeit, und die Jugendgedichte wühlen in einem wilden Pessimismus. Aber es ist nicht mehr die höfisch-städtische Welt, sondern die Menschenwelt überhaupt, die jetzt negiert wird, doch nicht wie im Kirchenlied, weil sie ein „Jammertal“ ist, sondern aus dem moralischen Idealismus, der das Geschehn da draußen gegenüber dem höheren Leben als sinnlos erfährt. In der „Elegie auf den Tod eines Jünglings“, die Schiller als 21-jähriger schrieb, kommt das schon grotesk großartig heraus, wenn er den Schlummer des Toten preist:

Aber wohl dir! — köstlich ist dein Schlummer,  
 Ruhig schläft's sich in dem engen Haus;  
 Mit der Freude stirbt hier auch der Kummer,  
 Röcheln auch der Menschen Qualen aus.  
 Über dir mag die Verleumdung geifern,  
 Die Verführung ihre Gifte speien,  
 Über dich der Pharisäer eifern,  
 Fromme Mordsucht dich der Hölle weihn,  
 Jauner durch Apostelmasken schießen  
 Und die Bastardtochter der Gerechtigkeit  
 Wie mit Würfeln so mit Menschen spielen,  
 Und so fort bis hin zur Ewigkeit.

Über dir mag auch Fortuna gaukeln,  
 Blind herum nach ihren Buhlen spähen,  
 Menschen bald auf schwanken Thronen schaukeln,  
 Bald herum in wüsten Pfützen drehn —  
 Wohl dir, wohl in deiner schmalen Zelle;  
 Diesem komischtragischen Gewühl,  
 Dieser ungestümen Glückeswelle,  
 Diesem possenhaften Lottospiel,  
 Diesem faulen fleißigen Gewimmel,  
 Dieser arbeitsvollen Ruh,  
 Bruder! — diesem teufelvollen Himmel  
 Schloß dein Auge sich auf ewig zu.

Die Hallersche Wut in den letzten Strophen seines Alpengedichtes ist hier auf das Leben überhaupt übertragen. Und das bleibt nun die eine Seite, die durch alle Gedichte geht, der dunkle Hintergrund, von dem sich der Glanz des Ideals dann abheben muß: „das dürftige Leben“.



Die Welt scheint, was sie ist, ein Grab.  
 Alle Pfade, die zum Leben führen,  
 Alle führen zum gewissen Grab.  
 Auch das Schöne muß sterben.

Dann die Sinnlosigkeit des geschichtlichen Daseins:

Ohne Wahl verteilt die Gaben  
 Ohne Billigkeit das Glück,  
 Denn Patroklos liegt begraben  
 Und Thersites kehrt zurück.

In der Abhandlung „Über das Erhabene“ und in den „Worten des Wahns“ ist das mit unheimlicher Wahrhaftigkeit entwickelt: „Nicht dem Guten gehört die Erde!“

Aber wo die Aufklärung nun resignierte und das Ideal in der Bescheidung und Einschränkung der Idylle suchte, in der Zufriedenheit, da stößt Schiller durch zum unendlichen Ideal. Er weicht nicht zurück nach Arkadien, sondern fliegt auf nach Elysium. Er hat das gegen Rousseau und die Idylliker mit aller Deutlichkeit formuliert. Hier steht die edle Unzufriedenheit der Sehnsucht gegen das Philistertum. Die Grundhaltung des Menschen in dieser Welt ist die des Fremdlings, eines Pilgrims. Schon in den Jugendgedichten kehrt das immer wieder:

Den Frieden zu finden  
 Wohin soll ich wandern  
 Am elenden Stabe?  
 Die lachende Erde,  
 Mit Jünglingsgebärde —  
 Für mich nur ein Grab.

Die „Sehnsucht“ ist der Titel noch eines der späteren Gedichte Schillers, das man im Vergleich zu Goethes Mignon lesen muß. Ein anderes heißt „Der Pilgrim“, den ein mächtig Hoffen dahin treibt, wo das Irdische himmlisch unvergänglich sein wird.

Aber immer blieb verborgen,  
 Was ich suche, was ich will.  
 Ach der Himmel über mir  
 Will die Erde nie berühren,  
 Und das Dort ist niemals hier!

Als Schiller dann von Kant die Sicherheit gewonnen hat in der schöpferischen Freiheit des Geistes, bleibt zwar die Negation:

Er ist ein Fremdling, er wandert aus  
 Und suchet ein unvergänglich Haus.

Oder in „Ideal und Leben“:

Werft die Angst des Irdischen von euch,  
Fliehet aus dem engen dumpfen Leben!

Und noch gewaltsamer in der unterdrückten Strophe:

Brechet mutig alle Brücken ab,  
Zittert nicht die Heimat zu verlieren,  
Alle Pfade, die zum Leben führen,  
Alle führen zum gewissen Grab.

Aber zu diesem Stirb gehört nun ein neues Werde! Dieses Positivum liegt jedoch nicht in der christlichen Hingabe an Gott, sondern in der idealistischen Freiheit.

Aus dem Leben heraus sind der Wege zwei dir geöffnet:  
Zum Ideale führt einer, der andre zum Tod.  
Siehe, daß du bei Zeiten noch frei auf dem ersten entspringest,  
Ehe die Parze mit Zwang dich auf dem andern entführt.

„Du mußt glauben, du mußt wagen!“ Im schöpferischen Mut des Geistes liegt auch der Sieg. In den Distichen „Kolumbus“ heißt es mit kühnster Hyperbel: die Küste,

Wär' sie noch nicht, sie stieg' jetzt aus den Fluten empor.  
Es ist nicht draußen, da sucht es der Tor,  
Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.

Oder lyrisch-sentimentaler:

In des Herzens stille Räume  
Mußt du fliehen aus des Lebens Drang.  
Freiheit ist nur in dem Reich der Träume  
Und das Schöne blüht nur im Gesang.

Und wo die Flucht nicht hilft? Da erscheint auch bei Schiller die Resignation, die die Religion Ergebung in Gottes Willen nennt, die bei ihm aber nun nicht mehr wie in der Lyrik der Aufklärung bloße Bescheidung ist, sondern freie Aufnahme des Schicksals in den Willen und die so entweder „in Rücksicht auf sich die Gewalt vernichtet“: „die schöne Lösung“, oder sich „freitätig scheidet“: „die tragische Lösung“, der Durchbruch des freien Willens durch die Kausalität. Das realisiert sich dann in seinem Drama. In der Lyrik spricht er nur die schöne Lösung aus:

Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,  
Gelassen hingestützt auf Grazien und Musen  
Empfängt er das Geschoß, das ihn bedräut,

Mit freundlich dargebotnem Busen  
Vom sanften Bogen der Notwendigkeit.

Das künstlerische Ziel ist eine hohe Rührung. Sie entsteht durch die Auflösung einer qualvollen Situation in höchste geistige Schönheit, bei dem Sieg des höheren Lebens durch Unschuld oder Opfer oder Vollendung. Das ergibt dann die Möglichkeit einer Idylle höherer Art, wie sie die beiden Schlußstrophen von „Ideal und Leben“, dem größten spekulativen Gesang Schillers, ahnen lassen:

Bis der Gott, des Irdischen entkleidet,  
Flammend sich vom Menschen scheidet  
Und des Äthers leichte Lüfte trinkt.  
Froh des neuen ungewohnten Schwebens,  
Fließt er aufwärts, und des Erdenlebens  
Schweres Traumbild sinkt und sinkt und sinkt.  
Des Olympus Harmonien empfangen  
Den Verklärten in Kronions Saal,  
Und die Göttin mit den Rosenwangen  
Reicht ihm lächelnd den Pokal.

Was er hier im antiken Mythos gemalt hat, hat er am Schluß der Jungfrau von Orléans im christlichen Mythos geschildert:

Seht ihr den Regenbogen in der Luft?  
Der Himmel öffnet seine goldnen Tore,  
Im Chor der Engel steht sie glänzend da,  
Sie hält den ew'gen Sohn an ihrer Brust,  
Die Arme streckt sie lächelnd mir entgegen.  
Wie wird mir — Leichte Wolken heben mich —  
Der schwere Panzer wird zum Flügelkleide.  
Hinauf — hinauf — Die Erde flieht zurück —  
Kurz ist der Schmerz, und ewig ist die Freude!

Es ist dasselbe Motiv der Transfiguration, der Verklärung des höheren Geistes und sein Hintersichlassen der Welt, das Aufschweben, das Entgegenkommen der Göttin und ihr himmlisches Lächeln. Er schreibt einmal an Humboldt: „In einer poetischen Darstellung alles Sterbliche ausgelöscht, lauter Licht, lauter Freiheit, lauter Vermögen — keine Schatten, keine Schranke, nichts von alledem mehr zu sehn.“ Das wollte er einmal darstellen, wollte den ganzen ätherischen Teil seiner Natur noch auf einmal zusammennehmen, wenn „sein Gemüt nur erst ganz frei und von allem Unrat der Wirklichkeit recht rein gewaschen wäre“.

Das Bild wäre unvollständig, wenn man nicht sieht, daß neben dieser höchsten geistigen Ekstase für Schiller doch auch die Möglichkeit eines un-

befangenen Genießens der Gegenwart besteht. Das „Freut euch des Lebens“ der Aufklärung ist doch auch bei ihm da und ihre Mahnung, den Moment zu ergreifen:

Morgen können wir nicht mehr,  
Darum laßt uns heute leben.

Leben duftet nur die frische Pflanze,  
Die die grüne Stunde streut.

Wir, wir leben, unser sind die Stunden,  
Und der Lebende hat recht.

Kassandra klagt:

Doch du nahmst den Augenblick,  
Nahmst der Stunde fröhlich Leben.

Was man von der Minute ausgeschlagen, bringt keine Ewigkeit zurück. Das schmerzliche Gefühl von der Vergänglichkeit alles Schönen ist ihm immer gegenwärtig:

So ist jede schöne Gabe  
Flüchtig wie des Blitzes Schein.  
Schnell in ihrem düstern Grabe  
Schließt die Nacht sie wieder ein.

„Die ganze Weisheit der Menschen sollte eigentlich darin bestehn, jeden Augenblick mit voller Kraft zu ergreifen, ihn zu benutzen, als wäre er der Einzige, Letzte“, hat er einmal zu Christel Wurmb gesagt. So konnte er von der „Gunst des Augenblicks“ sprechen, der die Tür zur Unendlichkeit öffnet, und niemand hat die Freude so gefeiert wie dieser vom Schicksal verfolgte Mensch. Das Lied an die Freude ist unter dem nächtlichen Sternenhimmel gesungen, den man dabei sehn muß, um dies metaphysische Allegro ganz zu verstehn. Die „Dithyrambe“ ist dann die männliche Verklärung dieser Lebensfreude. Das schönste Gedicht dieser Reihe ist aber das „Reiterlied“:

Wohlauf, Kameraden, aufs Perd, aufs Pferd!

Auch das ist ein Rollengedicht, das der todkranke ernste Mann an seinem Schreibtisch gedichtet hat, aber welch ein Jugendfeuer!

Des Lebens Ängsten, er wirft sie weg,  
Hat nicht mehr zu fürchten, zu sorgen,  
Er reitet dem Schicksal entgegen keck,  
Trifft's heute nicht, trifft es doch morgen.  
Und trifft es morgen, so lasset uns heut'  
Noch schlürfen die Neige der köstlichen Zeit.

Und dann der herrliche Schluß, in dem in der Sprache des Soldaten doch nur der ewige Mut des Lebens überhaupt ausgedrückt ist:

Drum frisch, Kameraden, den Rappen gezäumt,  
Die Brust im Gefechte gelüftet!  
Die Jugend brauset, das Leben schäumt,  
Frisch auf, eh' der Geist noch verdüftet!  
Und setzet ihr nicht das Leben ein,  
Nie wird euch das Leben gewonnen sein.

In Schillers Nachlaß findet sich der Entwurf zu einem Gedicht Orpheus in der Unterwelt. „Orpheus weigert sich, den Tod zu singen, aber dem Leben stimmt er jetzt ein Lied an. — Der Hymnus auf das Leben, in der Hölle gesungen, vor Toten und Geistern:

- I. Das Licht, die Farbe, die Wärme, die Gestalt, die Fülle, die Schönheit, Meer und Land. —
- II. Der Schall, die Stimme, die Melodie, die Leidenschaft.
- III. Der Genuß: Leben, Liebe, Beleben!“

Jedesmal Refrain: „Erstaunen der Manen“.

In dem „Leben, Liebe, Beleben“ erscheint auch bei Schiller die mystische Trinität Leben, Liebe, Geist, die Herder und Goethe gern verwendeten. Man sieht an diesem Entwurf so gut, wie ihm seine Gedichte entstanden: ein Grundgedanke, hier das Leben, gefeiert in der Hölle vor dem Tod, entzündet eine musikalische Stimmung, aus der sich dann das Gedicht nährt. Schiller hat selbst gesagt, daß solche musikalische Stimmung gewöhnlich seinen Werken vorausgehe, ehe er noch richtig wisse, was er wolle. In dem Gedicht „Das Glück“ hat er für diese musikalische Entstehung den wunderbaren Vers gefunden:

Jede irdische Venus erstet, wie die erste des Himmels,  
Eine dunkle Geburt aus dem unendlichen Meer.

Dieser musikalischen Stimmung steht nun eine großartige Gewalt der Sprache zur Verfügung. In ihr ist er absolut souverän, Diktator des Geistes. Es ist nicht der Erlebnisausdruck wie bei Goethe, sondern die Kraft der Formulierung, das satzenmäßige Zusammenfassen, das das Unendliche in die knappste Form zwingt. Dazu eine seltsame Kühnheit der Bilder, wie sie niemand vor ihm und niemand nach ihm gehabt hat. Ganz unbegreiflich die Energie seiner Fantasieanschauung von Dingen, die er nie gesehen hat. So wie er weiß, wie Königen zumute ist, so sieht er die Schlacht, die Alpen im „Alpenjäger“ oder die Charybdis im „Taucher“ oder das Meer in „Hero und Leander“.

Ich höre fern das ungeheure Meer  
An seine Ufer dumpferbrausend stoßen.

Man hat ihm vorgeworfen, daß seine Sprache so wenig bezeichnende Adjektive hätte, Philologen haben sie dann gezählt und nachgewiesen, daß er zahlenmäßig mehr habe als Goethe. Richtig ist, daß sie mehr epitheta ornantia sind als Offenbarungen des Gegenstandes. Aber das Entscheidende ist, daß der Akzent des dichterischen Lebens bei Schiller nicht auf dem Eigenschaftswort, dem Zustandswort liegt, sondern auf dem Tätigkeitswort, und das gibt seiner Sprache das Männliche, Straffe, Muskulöse, Energetische. Er hat selbst gegenüber Constant einmal darauf aufmerksam gemacht, wieviel belebter Verba seien als Substantive, Lieben sei mehr Aktion als Liebe, Sterben mehr als Tod: die Verba drückten immer die Gegenwart aus, die Substantiva die Vergangenheit. „Alles rennet, rettet, flüchtet.“ „Es wallet und siedet und brauset und zischt.“ „Laut wiehern und schnauben und knirschen und stampfen die Rosse.“ Besonders schön ist die Benutzung des Verbums im Schluß des „Pegasus im Joche“:

Der Hippogryph wird ausgespannt,  
 Und lächelnd schwingt sich ihm der Jüngling auf den Rücken.  
 Kaum fühlt das Tier des Meisters sichere Hand,  
 So knirscht es in des Zügels Band  
 Und steigt, und Blitze sprühn aus den beseelten Blicken.  
 Nicht mehr das vor'ge Wesen, königlich,  
 Ein Geist, ein Gott, erhebt es sich,  
 Entrollt mit einem Mal in Sturmes Wehen  
 Der Schwingen Pracht, schießt brausend himmeln —  
 Und eh' der Blick ihm folgen kann,  
 Entschwebt es zu den blauen Höhen.

Oder der Schluß von Hero und Leander:

Hoch in seinen Flutenreichen  
 Wälzt der Gott die heiligen Leichen  
 Und er selber ist ihr Grab.  
 Und mit seinem Raub zufrieden  
 Zieht er freudig fort und gießt  
 Aus der unerschöpften Urne  
 Seinen Strom, der ewig fließt.

Diese Verse zeigen zugleich auch das Komplement dieser Aktivität: die ganz magische Musik der Vokale und Konsonanten. „Hero und Leander“ ist völlig auf die Vokale e und a gebaut, aber mit Vorwiegen des e. Das i der Schlußstrophe wirkt dann besonders kalt und unpersönlich grausam. Unheimlich ausdrucksvoll ist diese Klangmagie in dem Ausgang des Kassandradgedichts, der dumpfe Lärm des r und or, das dreimalige o der Totenklage, die dunkle Gewitterstimmung in den letzten beiden Zeilen:

Und noch hallen ihre Worte —  
 Horch! Da dringt verworrner Ton  
 Fernher aus des Tempels Pforte:  
 Tot lag Thetis' großer Sohn!  
 Eris schüttelt ihre Schlangen,  
 Alle Götter fliehn davon,  
 Und des Donners Wolken hangen  
 Schwer herab auf Ilion.

Ganz genial aber und immer wieder überraschend und bezaubernd ist das Spiel der Vokale i und a in „Ideal und Leben“, das geht durch alle Strophen dieses langen Gesanges. Die ganze Spannweite des Gefühls entsteht durch den Kontrast dieser beiden Vokale.

In dem Orpheusgedicht schildert er den Sänger immer vorwärtsschreitend und mit dem Klang der Saiten die auf ihn eindringenden Larven von sich wehrend, die Macht des Gesanges und seine „heilige Gewalt“. „Die Töne der Leier bilden einen Lebenskreis um ihn her, daß er, ein Lebendiger, jugendlich Blühender, ungefährdet durch die Schatten geht, obgleich immer von neuen Scheusalen bedroht. So gelangt er, unter Begleitung zahlloser Schatten, ein mächtig Schreitender, bis zum Throne des stygischen Königs.“ Ein mächtig Schreitender — es gab damals nur *einen* Menschen, der aus gleicher heroischer Stellung zum Leben heraus geschaffen hat, mit dem gleichen Mut des Ideals, mit gleichem Freiheitsdrang, Wahrhaftigkeit und Glauben an die Welt des Geistes, das war Beethoven. In seiner Musik fand das Innigste und Erhabenste von Schillers Wesen einen neuen verklärten Ausdruck. An ihnen beiden wird man zu allen Zeiten ablesen, bis zu welcher Höhe des Geistes unser Volk es zu bringen vermag.

### 3.

## Goethes Lebensproblem

(1948)

Goethes Lebensproblem — es könnte auch allgemein heißen: Das Problem von den verschiedenen Ebenen unseres Lebens und ihrem Verhältnis zueinander. Irgendwie lebt jeder einzelne und jedes Volk in zwei Ebenen, in der Ebene des Trivialen oder des Heroischen, des Philisters oder des Genies, des Heims oder der Welt, des privaten oder des öffentlichen Lebens, der alltäglichen Arbeit oder der höheren Geistigkeit. Aber bei uns Deutschen scheint sich die Trennung dieser beiden Ebenen stärker entwickelt

zu haben als bei den anderen Völkern, wir sind ausschweifender in unserem Suchen und enger in unserem Familiendasein. Womit das zusammenhängt, kann ich hier nicht erörtern<sup>1</sup>. Niemand hat diesen Gegensatz leidenschaftlicher durchlebt als Goethe, es ist geradezu das Grundproblem seines Daseins gewesen, und das Resultat seines sittlichen Denkens hat sich ihm aus dieser Spannung entwickelt.

Die Aufklärung und der Pietismus hatten im Gegensatz zu dem Leben der Großen, der Hofmenschen und der Aristokraten, ein neues Bürgerideal entwickelt von den Stillen im Lande, die sich begnügungssam bescheiden in der Beschränkung ihres kleinen Daseins mit Arbeit und Familie. Da war ein neues Selbstbewußtsein der nützlichen Leistung und die Möglichkeit eines friedlichen Glücks in bescheidener Hütte, das keinen Reichtum oder Ruhm der Paläste beneidet. In den Gedichten der Hagedorn, Gellert, Gleim und Uz kam diese Lebensfröhlichkeit eines fleißigen Philistertums zu dem schönsten Ausdruck. Aber auch ein Mann wie Möser schrieb in seinen „Patriotischen Phantasien“: „In der Welt wird unendlich mehr durch Dauer, Fleiß und Arbeit bewirkt als durch das sogenannte Genie.“

In diese kleinbürgerliche Welt fällt nun damals der Sturm und Drang des jungen Goethe ein. Das immer gleiche Erlebnis des jungen Menschen, daß er aus der Enge der Familie und ihrer Konvention ausbrechen muß in eine neue Freiheit und zu selbst gewonnener Sicherheit, erscheint hier als die Jugendbewegung einer ganzen Generation und wird zum erstenmal in der europäischen Geschichte zu einer bewußten geistigen Revolution gesteigert. Der Philister, bisher ein Ausdruck, mit dem der Student seine bürgerlichen Hauswirte bezeichnete, wird jetzt zum Typus einer ganzen Lebensform<sup>2</sup>, aus der das schöpferische Genie ausfährt zu neuen Küsten. Goethe höhnte:

Beschneid die Nägel in Ruh und Fried  
und singt sein Klimpimpimperlied.

Er hat diesen genialen Ausbruch damals vielleicht am stärksten erlebt und ihm im Faust den großartigsten Ausdruck gegeben. Aber auch sein Wilhelm Meister, der bürgerliche Kaufmannssohn, flüchtet so aus dem Philistertum des väterlichen Hauses, um suchend in die Welt zu gehen. Die Jugend wird im Faust wie im Wilhelm Meister den Sinn vor allem in dieser Befreiung sehen, in Wahrheit ist sie aber nur der erste Beginn eines Dramas, das durch schwere Erfahrung zur Entsagung und zu neuer Beschränkung führt.

Das ist aber nun das ganz Entscheidende, daß Goethe von Beginn an nicht einseitig auf der Seite des genialen Lebens steht, sondern von Jugend auf — schon im Werther sagt er: „von altersher“ — ein tiefes Gefühl für das stille Glück des häuslichen Friedens und die Enge des Hauses hat. Und dazu kam, daß er bei seinem ersten Schritt in die Welt der Genialität einem solchen Familienglück begegnet, es leidenschaftlich genießt und es zugleich doch zerstören muß: es ist das Pfarrhaus in Sesenheim und seine Liebe zu



Friederike Brion, die er, die Größe seiner Aufgabe dunkel fühlend, verlassen muß. Was bei den Dichtern der Aufklärung nur ein soziales Schema war, wird nun ein schwer erlebter Gegensatz im eigenen Innern. Es ist nicht mehr der Gegensatz von Palast und Hütte, von Hof und Bürger, sondern der von der Dämonie des Geistes und der Weltbesessenheit zu dem Frieden des häuslichen Glücks. Und weil Goethe ihn zugleich mit einem Schuldgefühl verbindet, bekommt er eine Stärke und Bedeutung, die an das Tragische reicht. Er durchzieht fast alle seine Werke und bestimmt am Ende auch sein persönlichstes Leben, als er die kleine Christiane in sein Haus nimmt.

Er verstand diesen Gegensatz als den von zwei Trieben im Menschen. Im Werther beschreibt er sie als „die Begier im Menschen, sich auszubreiten, neue Entdeckungen zu machen, herumzuschweifen; und dann wieder der innere Trieb, sich der Einschränkung willig zu ergeben, in dem Geleise der Gewohnheit so hinzufahren, und sich weder um rechts noch um links zu bekümmern“. Und dann spricht er die innere Dialektik dieser beiden Triebe aus: „Wir sehnen uns, ach! unser ganzes Wesen hinzugeben, uns mit aller Wonne eines einzigen großen herrlichen Gefühls ausfüllen zu lassen — Und ach! wenn wir hinzueilen, wenn das Dort nun Hier wird, ist alles vor wie nach, und wir stehen in unserer Armut, in unserer Einschränkung . . . So sehnt sich der unruhigste Vagabund zuletzt wieder nach seinem Vaterlande und findet in seiner Hütte, an der Brust seiner Gattin, in dem Kreise seiner Kinder, in den Geschäften zu ihrer Erhaltung, die Wonne, die er in der weiten Welt vergebens suchte.“ Im Gespräch des Faust mit Wagner wird dieser Gegensatz noch gewaltsamer ausgesprochen:

Du bist dir nur des einen Triebs bewußt,  
O lerne nie den andern kennen!  
Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,  
Die eine will sich von der andern trennen:  
Die eine hält, in derber Liebeslust,  
Sich an die Welt mit klammernden Organen;  
Die andre hebt gewaltsam sich vom Dust  
Zu den Gefilden hoher Ahnen.

Werther geht an diesem Gegensatz zugrunde: Lotte und ihr häusliches Glück bleiben unberührt, und Werther wandert in den Tod. Im Faust fällt Gretchen dem Übermenschen zum Opfer. Auch hier ist das volle Gefühl für die Schönheit des engen Lebens da:

Wie atmet rings Gefühl der Stille,  
Der Ordnung, der Zufriedenheit!  
In dieser Armut welche Fülle!  
In diesem Kerker welche Seligkeit!

Dann aber der tiefe Gegensatz und das Schuldgefühl:

Bin ich der Flüchtling nicht? der unbehauste?  
 Der Unmensch ohne Zweck und Ruh,  
 Der wie ein Wassersturz von Fels zu Felsen brauste,  
 Begierig wütend, nach dem Abgrund zu?  
 Und seitwärts sie, mit kindlich dumpfen Sinnen,  
 Im Hüttchen auf dem kleinen Alpenfeld,  
 Und all ihr häusliches Beginnen  
 Umfassen in der kleinen Welt.

· · · · ·  
 Sie, ihren Frieden mußst ich untergraben!

Goethe sieht sich jetzt immer als den Wanderer, den Heimatlosen, als Ahasver, der friedlos durch die Welt zieht und sich nach einer Hütte sehnt. Selbst der brausende Gesang „Wanderers Sturmlied“ endet mit der Bitte:

Nur soviel Glut:  
 Dort meine Hütte,  
 Dorthin zu waten!

Und in „Wanderers Nachtlied“ betet er: „Süßer Friede, komm, ach komm in meine Brust.“ Am schönsten kommt diese Sehnsucht nach einem Zuhause zum Ausdruck in dem Gedicht, das „Der Wanderer“ heißt. Der Wandernde findet in den erhabenen Trümmern eines Tempels eine Hütte eingebaut und eine junge Frau mit dem säugenden Knaben an der Brust. Der Gegensatz seiner heimatlosen Existenz und der großen vergangenen historischen Welt zu diesem einfachen Leben, das über die Zerstörung triumphiert und über Gräbern genießt, ergreift ihn, und er schließt mit dem Gebet an die Natur, daß sie seinen „Fremdlingsreisetritt“ leiten soll zum Schutzort:

Vorm Nord gedeckt,  
 Und wo dem Mittagsstrahl  
 Ein Pappelwäldchen wehrt.  
 Und kehr ich dann  
 Am Abend heim  
 Zur Hütte<sup>3</sup>,  
 Vergoldet vom letzten Sonnenstrahl —  
 Laß mich empfangen solch ein Weib,  
 Den Knaben auf dem Arm!

Aber daneben steht immer wieder die große faustische Erhebung, die den Menschen „von Tisch und Bett der Erde trennt“. In dem Gedicht „Adler und Taube“ tröstet die Taube den flügelahnen Adler:

Hast du zur ruhigen Glückseligkeit nicht alles hier?  
 O Freund, das wahre Glück  
 Ist die Genügsamkeit,

Und die Genügsamkeit hat überall genug.

O weise, sprach der Adler, und tiefernst

Versinkt er tiefer in sich selbst:

O Weisheit, du redst wie eine Taube.

Und im „Clavigo“ ruft der Carlos: „Heiraten? Heiraten just zu der Zeit, da das Leben erst recht in Schwung kommen soll! Sich häuslich niederlassen, sich einschränken, da man die Hälfte seiner Eroberungen noch nicht gemacht hat?“

1776, nun schon in Weimar, dichtet Goethe die Verse „Einschränkung“, die beginnen: „Ich weiß nicht, was mir hier gefällt in dieser engen kleinen Welt.“ Er fühlt, daß ihm das Schicksal noch manches zubereitet und ruft sehnsüchtig aus: „O wäre doch das rechte Maß getroffen!“ Das meint die innere Einheit dieses Gegensatzes, wo das Leben seine Spannung behalten hat und doch zur Ruhe der Gewißheit gekommen ist. Als er im Dezember 1777 die wunderliche Irrfahrt in den Harz macht, „dem Geier gleich, der auf schweren Morgenwolken mit sanftem Fittich ruhend nach Beute schaut“, findet er in Goslar bei einem Wirt, „der gar viel Väterliches hat, eine so schöne Philisterei im Hause“, spürt mit Macht auf diesem dunklen Zuge „die Liebe zu der Klasse von Menschen, die man die niedere nennt, die aber gewiß für Gott die höchste ist. Da sind alle Tugenden beisammen, Beschränktheit, Genügsamkeit, gerader Sinn, Treue, Freude über das leidlichste Gute, Harmlosigkeit, Dulden — Dulden, Ausharren.“ So schreibt er an Frau von Stein und setzt hinzu: „Wie wenig der Mensch bedarf, und wie lieb es ihm wird, wenn er fühlt, wie sehr er das Wenige bedarf.“ 1778 sitzt er in seinem Gartenhäuschen und notiert in seinem Tagebuch: „In immer gleicher, fast zu reiner Stimmung. Schöne Aufklärung über mich selbst und unsere Wirtschaft, Stille und Vorahnung der Weisheit. Immer fortwährende Freude an Wirtschaft, Ersparnis, Auskommen. Schöne Ruhe in meinem Hauswesen gegen vor einem Jahr.“ So bürgerlich kann er fühlen, und dann fällt das entscheidende Wort: „Bestimmteres Gefühl von Einschränkung und dadurch der wahren Ausdehnung.“ Da war die Lösung seines Lebensproblems zum erstenmal sichtbar.

Aber wie er 1779 mit Karl August in die Schweiz reist, schäumt die Genialität noch einmal hoch auf. Damals begegnete Pestalozzi den Beiden und hat wohl versucht, sie für seine Volksarbeit zu gewinnen. In tiefer Enttäuschung schreibt er dann in seiner „Abendstunde eines Einsiedlers“, in diesem leidenschaftlichen Erguß, der an die beiden gerichtet ist: „O Fürst in deiner Höhe, o Goethe in deiner Kraft... ich sehe hinauf von meiner Tiefe, erzittere, schweige und seufze. Deine Kraft ist gleich dem Drang großer Fürsten, die dem Reichsglanz Millionen Volksleben opfern.“ Er formuliert den Gegensatz der beiden Lebensideale, des Idyllischen und des Faustischen, mit aller Deutlichkeit: „Der Mensch muß zu innerer Ruhe gebildet werden, Genügsamkeit mit seiner Lage und mit ihm erreichbaren

Genießungen, Duldung, Achtung und Glaube an die Liebe des Vaters bei jeder Hemmung, das ist Bildung zur Menschenweisheit. Ohne innere Ruhe waltet der Mensch auf wilden Wegen, Durst und Drang zu unmöglichen Fernen rauben ihm jeden Genuß des nahen gegenwärtigen Segens und jede Kraft des weisen, geduldigen und lenksamen Geistes.“ So sah er Goethe damals auf wilden Wegen mit dem Drang zu unmöglichen Fernen, und doch schrieb Goethe gerade aus diesen Tagen in Zürich, wo er das Hausleben Lavaters genossen hatte — Lavaters, „der in der Häuslichkeit der Liebe lebt und strebt“ —, daß Wert und Glück des Lebens immer darin liege, daß jeder sein Haus, Frau und Kinder und eine rein menschliche Existenz in der nächsten Notdurft hat, „das schließt aneinander an und speit, was feindlich ist, sogleich aus.“ Man glaubt, daß er die Reise mit Karl August vor allem gemacht hat, um ihm dies Hausglück Lavaters zu zeigen und für das Ideal solcher Ehe zu gewinnen.

Er selbst bricht noch einmal aus, ein letztes Mal, nach Italien. Aber nach der großen Wanderung dieser italienischen Reise kommt er heim und bindet sich an ein Mädchen, das ihm den Frieden des Hausglücks geben soll und, wie man immer wieder sagen muß, es ihm auch gegeben hat.

Weit und schön ist die Welt, doch o wie dank ich dem Himmel,  
 Daß ein Gärtchen beschränkt, zierlich mir eigen gehört.  
 Bringt mich wieder nach Hause! Was hat ein Gärtner zu reisen?  
 Ehre bringt's ihm und Glück, wenn er sein Gärtchen besorgt.

Als er während der Kampagne in Frankreich noch einmal ins Feld hinaus muß, zeichnet er die Gartenfront seines Hauses mit Christiane und dem Sohn als Staffage, so wie er es sich seinerzeit in dem Wanderer-Gedicht gewünscht hatte, und schreibt dazu die Reimzeilen, die er dann auch an den Schluß seines Kriegsberichts gesetzt hat:

Hier sind wir dann vorerst ganz still zu Haus,  
 Von Tür zu Türe sieht es lieblich aus;  
 Der Künstler froh die stillen Blicke hegt,  
 Wo Leben sich zum Leben freundlich regt.  
 Und wie wir auch durch ferne Lande ziehn,  
 Da kommt er her, da kehrt er wieder hin;  
 Wir wenden uns, wie auch die Welt entzücke,  
 Der Enge zu, die uns allein beglücke.

Eine Erfahrung, wie sie in diesem Krieg Millionen Menschen immer wieder gemacht haben: nach Hause kommen!

Aber für Goethe konnte diese Lösung durch ein solches Doppelleben, mit dem Hausglück im Oberstock und der geistigen Welt unten, nicht die richtige sein. So treu er seine Gewissensehe bewahrte, sie konnte ihn selbst

nicht voll befriedigen und hatte keine Allgemeingültigkeit. Im „Faust“ endet dieser Zwiespalt seiner Seele dann auch wieder mit der Schuld. In seinem ungeduldigen Habenwollen zerstört Faust das friedliche Glück von Philemon und Baucis. Er will den Platz auf ihrer Düne, um sich dort einen Sitz zu schaffen, von dem er sein Reich überblicken kann; die beiden Alten sollen dafür ein Gütchen bekommen, aber Mephisto und seine Gewaltigen brennen die Hütte nieder und schlagen ihren Freund, der sie verteidigt, tot. Eine unmenschliche moderne Interpretation will das so deuten: das individuelle beschränkte Philisterglück habe kein Recht mehr, wo es um das große Ganze gehe. Das heißt Goethe doch nationalsozialistisch mißverstehen. Es ist die letzte Darstellung dieses seines ältesten Lebensproblems und seiner tiefen Schulderrfahrung. Das hohe Leben geht über die Schuld, und man fragt sich, ob es das wert ist. Auch der alte Pestalozzi hat ähnlich empfunden, der seine eigene Familie über dem Verfolgen seiner Idee zerstörte.

In jungen Jahren schreibt Goethe einmal: „Wozu dient all der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstraßen, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklich liebendes Paar seines Daseins erfreut.“ Wie ernst es ihm mit diesem Wort war, zeigt die Tatsache, daß er es 1805 in seinem „Winckelmann“ noch einmal wörtlich wiederholt, nur daß es jetzt statt des „glücklichen Paares“ heißt: „Wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewußt seines Daseins freut.“ Und er fügt hinzu: „Wirft sich der Neuere fast bei jeder Betrachtung ins Unendliche, um zuletzt, wenn es ihm glückt, auf einen beschränkten Punkt wieder zurückzukehren, so fühlten die Alten ohne weiteren Umweg sogleich ihre einzige Behaglichkeit innerhalb der lieblichen Grenzen der schönen Welt.“ Noch immer ist die Lösung nicht gefunden, sondern jetzt verteilt an die Moderne und an die Antike. Es ist die Lösung Schillers und des Neuhumanismus, die doch die Trennung von höherer Welt und Alltag nicht überwunden hatte. Der Alltag bleibt unvergeistigt, und das höhere Leben schwebt im leeren Raum: „Fliehet aus dem engen dumpfen Leben in des Ideales Reich.“

In der letzten Szene des „Faust“ verdichtet sich dieses Grundproblem von Goethes Leben noch einmal zu stärkster Spannung. Die Philistersorge wird nicht anerkannt, das bleibt ganz fest. Noch einmal formuliert Faust den Sturm seines Lebens: „Ich habe nur begehrt und nur vollbracht und abermals gewünscht und so mit Macht mein Leben durchgestürmt.“ Der Tüchtige — „im Weiterschreiten find' Er Qual und Glück, Er, unbefriedigt jeden Augenblick!“ Da ist immer noch der Wanderer und das Unbefriedigtsein scheinbar das letzte Wort, aber dann kommt die Vision der neuen Zukunft, wo er Millionen Räume eröffnen will, „nicht sicher zwar, doch tätigfrei zu wohnen“, die Siedlung eines ganzen Volkes:

Grün das Gefilde, fruchtbar; Mensch und Herde  
Sogleich behaglich auf der neusten Erde.

Aber kein totes Philistertum, sondern der tapfere Kampf um die Existenz und der Gemeindrang der Hilfe, wo Gefahr droht.

Das ist der Weisheit letzter Schluß:  
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,  
Der täglich sie erobern muß.  
Und so verbringt, umrungen von Gefahr  
Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.  
Solch ein Gewimmel möcht ich sehn,  
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn.

Im Vorgefühl solchen hohen Glücks genießt er jetzt jenen Augenblick, von dem er sich in der Wette als dem Philisterglück der befriedigten Gegenwart losgesagt hatte. Mephisto aber meint, den Gegensatz von Palast und Hütte variierend, mit tragischem Hohn: „Aus dem Palast ins enge Haus, so dumm läuft es am Ende doch hinaus.“

Was im Faust nur ganz von Weitem gleichsam angedeutet ist, wird in „Wilhelm Meisters Wanderjahren“ ausführlich episch entwickelt und die Vision Fausts zu einer ganzen Utopie ausgeweitet, der Utopie einer neuen Erziehung in der Pädagogischen Provinz und der Utopie einer neuen sozialen Lebensgemeinschaft. Auch Wilhelm Meister<sup>4</sup> ist ein ewig Suchender wie Faust, ein Wanderer, der ins Ungewisse geht. Auch er erfährt: „Wer alles und jedes in seiner ganzen Menschheit tun oder genießen will, wer alles außer sich zu einer solchen Art von Genuß verknüpfen will, der wird seine Zeit nur mit einem ewig unbefriedigten Streben hinbringen.“ Es ist dieselbe Maßlosigkeit, mit der Faust verlangte, „was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, will ich in meinem innern Selbst genießen.“ Aber weil er sich immer strebend bemüht, sich nie beruhigt auf das Faulbett des Philisteriums legt und sich in seinem dunklen Drang doch auch des rechten Wegs bewußt ist, kann auch Wilhelm Meister erlöst werden. Auf der bürgerlichen Ebene ist der Gang seines Lebens der faustische, und die Lösung liegt nun in der Entsagung — „Die Entsagenden“ heißt darum der Untertitel der „Wanderjahre“. Resignation, Bescheidung, Beschränkung, ins Enge gehn, das schien in den jungen Jahren Glück zugleich und Not zu sein. Jetzt wird die letzte Tiefe dieser Entsagung ergriffen. Sie ist nicht Philisterium, ist auch nicht Opfer, sondern Vertiefung ins Dasein und das einzige Mittel, um zu wahrer Tätigkeit, zu nützlicher verantwortlicher Leistung im Dienst eines größeren Ganzen zu kommen. Einschränkung, wie er damals in sein Tagebuch schrieb, die die wahre Ausdehnung ist. Der aktiv entsagende Mensch ist der helfende Mensch. So wird die Enge des Philisteriums und zugleich der Gegensatz der beiden Lebensformen überwunden. Auch im Alltag der gemeinsamen Arbeit brennt das Feuer des Geistes, wo sie nicht bloß dem Egoismus des selbstgenießenden Ich dient, sondern vom Sinn des Ganzen vergeistigt ist.

Wilhelm Meister war ausgebrochen aus dem väterlichen Haus, wo die bürgerliche Alltagsauffassung herrschte, die nur auf Verdienst, Genuß und Gewohnheit aus war. Er war geflüchtet, um seinem Dasein einen höheren Sinn zu geben und sich persönlich auszubilden, den „brauchbaren“ Menschen durch den „vollkommenen“ zu ersetzen<sup>5</sup>. Jetzt kehrt er in das geordnete, strenge Leben zurück, zurück zur Pflicht und Ordnung, sich beschränkend auf ein Handwerk, in dem er Meister werden kann und wodurch er sich der Welt nützlich erweist. Aber dies begrenzte tätige Dasein ist jetzt sinnerfüllt, das arbeitende Leben ist vergeistigt und seiner höheren Bedeutung gewiß. In drei Stufen wird das neue Leben gezeigt: in dem Idyll der Josefslegende, mit der das Buch beginnt und das die patriarchalische Vergangenheit schildert, in der Schloßgemeinschaft des aufgeklärten Oheims, der ständischen Gegenwart, und schließlich in der neuen Lebensgemeinschaft des „Bandes“, die die Zukunft darstellt.

Es ist, als ob Goethe in diesem Schluß seines Buches unsere bösen Tage vorausgeahnt hätte. Er sah seit der Revolution tiefer in die Zukunft unserer Kultur. Der Frieden der patriarchalischen Zeit ist vorbei, die Menschen sind entwurzelt und werden Fremdlinge im eigenen Vaterland durch die Umstände, die sie nicht ändern können. Das Leben ist überall ungewiß geworden, der Besitz geht verloren, und alle werden zu Wanderern gemacht, die statt der angestammten Heimat in der Ferne ein neues Zuhause finden müssen. Die alten Kräfte tragen nicht mehr, das Maschinenwesen droht, die Arbeit zu entseelen — die Menschheit muß aufbrechen zu neuen Ufern, muß neu siedeln oder emigrierend kolonisieren und versuchen, in aller dieser Zerstörung die freie sittliche Gestalt des inneren Menschen zu erhalten.

In dieser Lage braucht es eine neue Erziehung. Der Mensch muß lernen, unabhängig von seinem Standort zu werden, von Herkunft und Umwelt, muß begreifen, daß nicht, was er besitzt, sondern was er leistet, ihm seinen Wert gibt, er muß sich nützlich machen, muß lernen, um anderer willen zu leben und sich selbst in pflichtmäßiger Tätigkeit zu vergessen. Er muß helfen! Eine Jugend, die in solchem Geiste groß geworden ist, wird sich eine neue geistige Heimat gründen und wird auch in ungesicherten Verhältnissen ein in sich gesichertes, treues und tüchtiges Volk werden. Ein neuer Volksbegriff wird da entwickelt, erstaunlich gegenwärtig und wie für die Not unserer Zeit geschrieben. Alle sozialen Vorurteile sind in dem neuen Gemeinwesen überwunden, ohne daß die sittlichen Distanzen dabei verlorengehen. „Der Mensch, so sagen wir, lerne sich ohne dauernden äußeren Bezug zu denken. Er suche das Folgerechte nicht in den Umständen, sondern in sich selbst. Er wird sich ausbilden und einrichten, daß er überall zu Hause ist.“ Das erfordert auch eine *neue Form der Allgemeinbildung*, nämlich der allgemeinen Bildung zum täglichen Tun. Sie wird als Ziel allem anderen vorangestellt: den einzelnen Menschen soweit selbständig zu ma-

chen, daß er jede Arbeit, die ihm das Leben aufgibt, aufnehmen kann, wann er will. Man wird das Notwendige mit Freiheit tun können, weil man es gelernt hat und die Alltagsarbeit in ihrer Gestaltungsmöglichkeit und Vergeistigung beherrscht. Daneben steht dann *der gerichtete Beruf*, der nur durch Einseitigkeit tüchtig gelingt, aber die Einseitigkeit fordert keine geistige Beschränktheit; Begabung und Neigung müssen zustimmen, damit der Mensch seine Freude in seiner Arbeit findet, und alle Berufstätigkeit ist auf ein Gemeinwesen bezogen, in dem das individuelle Schaffen zum Dienst wird. Die beiden großen Imperative dieser Erziehung heißen: „Mache ein Organ aus Dir und erwarte, was für eine Stelle Dir die Menschheit zugestehen muß.“ Und: „Sieh in dem einen, das Du recht tust, ein Gleichnis von allem, was recht getan wird.“ Das heißt, wir leben symbolisch. So wird die Gefahr des toten Spezialisismus und des banausischen Arbeitertums, die der ästhetische Humanismus fürchtete, überwunden. Dieses sinndurchleuchtete Arbeitsleben wird dann getragen durch eine formkräftige Sitte, die das gemeinschaftliche Dasein regelt und vergeistigt, wird weiter ergänzt durch ein laienmäßiges Kunstschaffen, Musizieren, Singen und Erzählen, und wird schließlich vollendet in einer religiösen Haltung, der auch im endlichen Wirken das Ewige offenbar ist, das menschliche Dasein ein Mitleben mit Gott in seiner Schöpfung, eine religiöse Haltung ohne Dogmenzwang, eine ehrfürchtige Unterwerfung unter das Unvermeidliche, aber Glauben, Liebe und Hoffnung, die in die Zukunft tragen. Das ganze Programm unserer neuen Volksbildung ist hier gefunden: die Vergeistigung des täglichen Arbeitslebens durch Idee und Liebe.

So findet Goethe denn am Schluß seines Lebens für das schwere Problem seines Lebens, das ihn so lange verfolgt hat, die tiefe Formel: „Man hat weder nötig, bis zum Mittelpunkt der Erde zu dringen, noch sich über die Grenzen unseres Sonnensystems hinaus zu entfernen“ — das sind falsche Radikalismen. „Wir sind schon hier genügend beschäftigt und zur Tat aufmerksam gemacht und zu ihr berufen“, zur „Pflicht des Tages“. „An und in dem Boden findet man für die höchsten irdischen Bedürfnisse das Material, eine Welt des Stoffes, den höchsten Fähigkeiten des Menschen zur Bearbeitung übergeben; und auf dem geistigen Wege werden immer Teilnahme, Liebe, geregelte freie Wirksamkeit gefunden. Diese beiden Welten gegeneinander zu bewegen, ihre beiderseitigen Eigenschaften in der vorübergehenden Lebenserscheinung zu manifestieren, das ist die höchste Gestalt, wozu der Mensch sich auszubilden hat.“



## Per molto variar la natura è bella

(1953)

Lytton Strachey berichtet in seinem Buch „Elizabeth and Essex“ (S. 17), daß einer von den beliebten Aussprüchen der Königin (one of her favourite aphorisms) der Satz *per molto variar la natura è bella* gewesen sei. Er war das Motto der Renaissance, und es gibt wenige Schlagworte in der Geschichte, die sich so als maßgeblich für das Urteil einer ganzen Epoche nachweisen lassen.

In den „Vier Gesprächen über die Malerei“, die der portugiesische Maler Francisco de Hollanda<sup>1</sup> mit Michelangelo und der Vittoria Colonna geführt haben will, läßt er Michelangelo zitieren: *E por tal variar, natura è bella!* Das Gespräch fand 1539 statt, geschrieben ist es 1548. Der Satz steht als italienisches Zitat im portugiesischen Text, eigentlich etwas sinnlos, denn Michelangelo spricht über die Wertschätzung von Kunstwerken und meint, daß es nicht auf die Arbeitszeit ankomme, die ein Maler auf sein Werk verwandt habe, sondern auf seine Kunst. „Wäre dem nicht also, so würde man einem Gelehrten, der eine Stunde Studium auf einen richtigen Fall verwendet, nicht mehr bezahlen als einem Weber für die Webereien, die er sein ganzes Leben lang besorgt, oder als einem Bauern, der den Tag über bei seiner Feldarbeit geschwitzt hat.“ Und dann folgt das Zitat. Der Herausgeber Vasconcellos übersetzt: „Gerade durch solche Unterschiede aber hat die Natur das Leben schön gemacht.“ In der Anmerkung dazu (S. 217) sagt er, er habe das „bekannte geflügelte Wort“ in Petrarcas Canzoniere nicht gefunden, entdeckte es aber bei Cervantes: *che per tal variar natura è bella* (Galatea II 135) und analoge Wendungen (*per troppo variar . . .* oder: *per molto variar . . .*) bei andern spanischen und portugiesischen Schriftstellern.

Auch Giordano Bruno braucht es einmal 1582 in seinem lateinischen Werk „*De umbris idearum*“<sup>2</sup>. In den Gegenständen wie in den Eigenschaften sei die Einförmigkeit zu vermeiden. *Quantum quippe valeat naturaeque consona sit varietas ex supradictis desumi potest.* Und nun folgt mit der Formel des klassischen Zitierens *unde et illud: Per tanto variar natura è bella.* An anderer Stelle wird das näher erklärt: *Aspice proinde quam sit ab eminente natura praelata varietas.* „Verschieden sind die Glieder der Welt. Verschieden sind in den Gliedern der Welt die Arten. Verschieden sind in den Arten die Gestalten der Individuen: kein Ölbaum gleicht dem andern, kein Mensch ist dem andern ähnlich“<sup>3</sup>. *Et in ipsa varietate totius pulchritudo consistit,* eben in der Mannigfaltigkeit des Ganzen besteht die Schönheit<sup>4</sup>. Lionardo hatte schon gemahnt: *Varie, quanto piu puoi.* „Die Unterschiede beachte und stelle jeden nach seinem Wesen dar, Herr und Knecht,

gut und böse, Bauer und Adeligen, stark und schwach, Dirne und Weib.“ Ähnlich schreibt 1557 Lodovico Dolce in seinem „Aretino, Dialog über die Malerei“<sup>5</sup>: „Der Maler muß die Köpfe, die Hände, die Füße, den Leib, die Posen und alle anderen Dinge am menschlichen Körper mannigfaltig gestalten, in Anbetracht dessen, daß das merkwürdigste Wunder an der Natur eben darin besteht, daß unter tausend Menschen sich kaum zwei oder drei vorfinden, die sich ähnlich sehen; während im Gegenteil unter ihnen die größte Verschiedenheit vorherrscht. Ganz gewiß kann man von einem Maler, der keine Mannigfaltigkeit besitzt, sagen, daß Nichts an ihm ist; was übrigens auch hinsichtlich des Dichters in gleichem Maß gilt.“

Das letzte Mal erscheint unser Satz bei Leibniz: „Voilà en peu des mots toute ma philosophie, bien populaire sans doute, puisque elle ne reçoit rien qui ne reponde à ce que nous expérimentons, et qu'elle est fondée sur deux dictiones aussi vulgaire que celui du théâtre italien, que c'est ailleurs tout comme icy, et cet autre du Tasse: que par variar natura è bella, qui paroissent se contrarier, mais qu'il faut concilier en entendant l'un du fond des choses, l'autre des manières et apparences.“ (Hier ist in wenig Worten meine ganze Philosophie, ohne Zweifel sehr volkstümlich, da sie nichts aufnimmt, was nicht dem entspricht, was wir erfahren, und die auf zwei ebenso vulgären Aussprüchen gegründet ist wie dem des italienischen Theaters, daß „alles ist wie bei uns“, und dem anderen von Tasso, daß par variar natura è bella, die sich zu widersprechen scheinen, aber die man versöhnen muß, indem man den einen bezieht auf den Grund der Dinge, den anderen auf seine Weisen und Erscheinungen<sup>6</sup>.) Im Briefwechsel mit Samuel Clarke erzählt er, wie er im Garten von Herrenhausen im Beisein der Kurfürstin den Satz aufstellte, daß es keine zwei nichtunterscheidbaren Individuen gäbe. „Einer meiner geistreichen Freunde glaubte, gewiß zwei vollkommen ähnliche Blätter finden zu können. Die Frau Kurfürstin forderte ihn dazu heraus, und er lief lange vergebens umher, um sie zu suchen. Zwei Tropfen Wasser oder Milch lassen sich unter dem Mikroskop noch unterscheiden“<sup>7</sup>. Es ist wie eine Wiederholung der Unterhaltung bei der Königin Elisabeth. Hegel schreibt spöttisch in seiner Logik (Werke IV, S. 44): „Glückliche Zeiten für die Metaphysik, wo man sich am Hofe mit ihr beschäftigte und wo es keiner anderen Anstrengungen bedurfte, ihre Sätze zu prüfen, als Baumblätter zu vergleichen!“

Es war aber ein neuer Durchbruch der Renaissanceentdeckung, dem die Fülle der Wirklichkeit wieder bewußt wurde und der dem Individuum wieder sein metaphysisches Recht gab, nur mit einer ganz neuen Verinnerlichung, die diesmal in die historischen Geisteswissenschaften führte. In den 34 Homilien zur Wundenlitaney schreibt Zinzendorf 1747: „Jeder Mensch ist ein punctum saliens, ein lebendig Individuum, substantia per se durch den Othem, des Schöpfers.“ „Jeder Mensch hat seine Physiognomie, seine Signatur, die alle Leute auf dem Erdboden distinguirt. Es können sich zwei

noch so ähnlich sehen, sobald man sie nebeneinander sieht, so werden sie zu zwei ganz diversen Menschen. Das kommt her von dem einem jeden eigenen persönlichen Charakter seines Geistes und Seele.“

Wie eine Renaissance Münze von 1485 eine Kugel auf einer mensa darstellt, die die Inschrift *Varietas*<sup>8</sup> trägt, so setzt Hogarth 1740 auf das Titelblatt seiner „Analysis des Schönen“ seine Wellenlinie in eine durchsichtige Pyramide mit der Unterschrift *Variety* und meint, daß Shakespeare, der die tiefste Einsicht in die Natur gehabt hätte, alle Reize der Schönheit in zwei Worte gebracht habe: „Unendliche Mannigfaltigkeit.“ Und Möser sagt in seiner Antwort auf den Klassizismus Friedrichs II.: „Der Deutsche hat wie der Engländer die Mannigfaltigkeit der höchsten Schönheit vorgezogen“, und auch er spricht von den „unendlichen Mannigfaltigkeiten der Schöpfung Gottes“. Goethe rief damals mit seinen 18 Jahren: „Hätte ich Kinder und einer sagte mir, sie sähen diesem oder jenem ähnlich, ich setzte sie aus, wenn es wahr wäre.“ Das war das neue Gegenstück zu dem *uomo unico* der Renaissance und ihrem Motto: *per molto variar la natura è bella*.

Wer es aber nun eigentlich zuerst formuliert hat, ist damit immer noch nicht festgestellt. Bei Tasso ist es übrigens nicht aufzufinden, es wäre auch bei ihm ja bloß ein Zitat mehr.

## 5.

„Wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten?“

(1953)

In Goethes „Winckelmann“, der 1805 erschien, steigert sich in dem Abschnitt „Antikes“ die Darstellung zu dem überraschenden Ausbruch: „Denn wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten und Monden, von Sternen und Milchstraßen, von Kometen und Nebelflecken, von gewordenen und werdenden Welten, wenn sich nicht zuletzt ein glücklicher Mensch unbewußt seines Daseins erfreut?“ Unter meinen Notizen finde ich eine Variante, wohl aus Goethes Jugendbriefen, die ich aber nicht mehr feststellen kann, wo der Satz schließt: „wenn sich nicht zuletzt ein glücklich liebendes Paar seines Daseins erfreut.“ Irgendwie will einem diese Fassung zwar jugendlicher, aber passender vorkommen, als die Wendung des älteren Mannes und in jenem Zusammenhang.

Den Anlaß zu ihr gab wohl Kants „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ von 1755, die noch heute hinreißende Arbeit des Einunddreißigjährigen. Vor allem in der grandiosen astronomischen Phantasie des Siebenten Hauptstücks ist die ganze himmlische „Verschwendung“ — Kant selbst braucht das Wort — vorgeführt, die noch heute jeden

Leser zu der Goethischen Frage reizen muß. Hier erscheint zum erstenmal der Plural „Milkstraßen“. Kant schreibt: „wenn ich mich so ausdrücken darf“, oder an anderer Stelle, wo er von den neblichten Sternen spricht, daß sie Weltordnungen seien, „und so zu reden Milkstraßen“. Hier ist auch mit einer für Kant ungewöhnlichen Sprachgewalt die Vision der gewordenen und werdenden Welten dargestellt. „Die Schöpfung ist nicht das Werk eines Augenblicks“, heißt es im Gegensatz zur Genesis. „Es werden Millionen und ganze Gebirge von Millionen Jahrhunderten verfließen, binnen welchen immer neue Welten von dem Mittelpunkt der Natur sich bilden und zur Vollkommenheit gelangen werden.“ „Die Schöpfung hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören.“

Kants Naturgeschichte des Himmels war der verwegene Versuch, „das physische Abenteuer“, wie er selbst sagt, im Anschluß an Descartes und Newton die Bildung der Weltkörper und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustande der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten. Wie Descartes sagt er: „Gebt mir Materie, ich will eine Welt daraus bauen! das ist, gebt mir Materie, ich will Euch zeigen, wie eine Welt daraus entstehen soll.“ Die mechanistische Erklärung der Welt, die „blinde Mechanik“ des Universums war hier auf das konsequenteste entwickelt und mußte seine Entheiligung und Entwertung zur Folge haben. Schon in Fontenelles „Entretiens sur la pluralité des mondes“ von 1687, die Tschirnhausen und dann Gottsched ins Deutsche übersetzt hatten, war das empfunden worden. In dem Gespräch fragt der Verfasser: „Gestehen Sie nur die Wahrheit! Haben Sie sich nicht bisweilen eine weit edlere Vorstellung von der Welt gemacht? und haben Sie derselben nicht mehr Ehre erwiesen, als sie verdiente? Ich habe Leute gesehen, die sie weit geringer achteten, nachdem sie dieselbe richtig kennengelernt hatten.“ Die Gräfin antwortete: „Und ich schätze sie desto höher, nachdem ich weiß, daß sie einer Uhr ähnlich ist. Es ist wundersam, daß die herrliche Ordnung der Natur nur auf so einfachen Dingen beruht.“ Ähnlich versucht auch Kant den Vorwurf der Theologen zu überwinden. Das Verhältnis des Menschen zum Weltall ist ja auch bei ihm im wesentlichen noch das der großen naturwissenschaftlichen Jahrhunderte von Kopernikus und Kepler bis zu Leibniz und Newton. „Das Weltgebäude setzt durch seine unermessliche Größe und durch die unendliche Mannigfaltigkeit und Schönheit, welche aus ihr von allen Seiten hervorleuchtet, in ein stilles Erstaunen.“ So beginnt das Siebente Hauptstück. Die ästhetische Konzeption, unter der seit Kopernikus und Kepler die mathematisch physikalische Forschung gearbeitet hatte, wirkt auch bei Kant noch nach. „Die Ordnung und Schönheit des Weltgebäudes“, „die ewige Harmonie, die alle Glieder aufeinander beziehend macht“, wird immer wieder gepriesen. „Die Form, die Schönheit und Vollkommenheit sind Beziehungen der Grundstücke und der Substanzen, die den Stoff des Weltbaues ausmachen.“ Gerade in einer mechanischen Erklärungsart verherr-

liche sich die Schönheit der Welt und die Offenbarung der Allmacht auch durch die Mängel. Diese Schönheit des bestirnten Himmels erfüllte ihn, wie er im Beschluß der Kr. d. pr. Vernunft noch schreibt, „mit immer neuer und zunehmender Ehrfurcht“. In der Naturgeschichte des Himmels heißt es: „In der Tat, wenn man mit solchen Betrachtungen sein Gemüt erfüllt hat, so giebt der Anblick des bestirnten Himmels, bei einer heiteren Nacht, eine Art des Vergnügens, welches nur edele Seelen empfinden. Bei der allgemeinen Stille der Natur und der Ruhe der Sinne, redet das verborgene Erkenntnisvermögen des unsterblichen Geistes eine unnennbare Sprache und gibt unausgewickelte Begriffe, die sich wohl empfinden, aber nicht beschreiben lassen.“ Der Mensch verschwindet demgegenüber, und der Gedanke, diese Unendlichkeit auf seinen Nutzen zu beziehen, wird lächerlich. „Die Unendlichkeit der Schöpfung ist groß genug, um eine Welt oder eine Milchstraße von Welten gegen sie anzusehn, wie man eine Blume oder ein Insekt in Vergleichung gegen die Erde ansieht.“ Was der Mensch anjetzt wirklich ist, sei uns nicht einmal recht bekannt. Kant denkt von seinem irdischen Zustand jedenfalls sehr gering. „Die Hinfälligkeit der Menschen hat ein richtiges Verhältnis zu ihrer Nichtswürdigkeit.“ Er erzählt von der Satire eines Holländers und meint: „Die Laus, dieses Insekt, das sowohl seiner Beschaffenheit zu leben als auch seiner Nichtswürdigkeit nach die Beschaffenheit der meisten Menschen sehr wohl ausdrückt, kann mit gutem Fuge zu einer Vergleichung gebraucht werden. Weil seiner Einbildung nach der Natur an seinem Dasein unendlich viel gelegen ist, so hält es die ganze übrige Schöpfung für vergeblich, die nicht eine genaue Abzielung auf sein Geschlecht, als den Mittelpunkt ihrer Zwecke, mit sich führt. Der Mensch, welcher gleich unendlich weit von der obersten Stufe der Wesen absteht, ist so verwegen, von der Notwendigkeit seines Daseins sich mit gleicher Einbildung zu schmeicheln“<sup>1</sup>.

Hier ist der Gegensatz zu der Goethischen Umdrehung des Verhältnisses von Mensch und Weltall sehr deutlich. Und doch ist auch in der „Naturgeschichte des Himmels“ schon ein Ansatz für die große Wendung der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts sichtbar. Die Unsterblichkeit der Seele kann sich mit der Vergänglichkeit der Welt nicht zufriedengeben. „Mit welcher Art der Ehrfurcht muß nicht die Seele sogar ihr eigenes Wesen ansehen, wenn sie betrachtet, daß sie noch alle diese Veränderungen überleben soll.“ „O glücklich, wenn sie unter dem Tumult der Elemente und den Trümmern der Natur jederzeit auf eine Höhe gesetzt ist, von da sie die Verheerungen, die die Hinfälligkeit den Dingen der Welt verursacht, gleichsam unter ihren Füßen kann vorbeirauschen sehen“<sup>2</sup>. Hier denkt Kant nicht anders wie etwa Joachim Jungius in seiner Rede „De matheseos dignitate“ von 1609, die das ganze Pathos dieser Welthaltung ausdrückt. Jungius will die Mathematik nicht wegen ihres Nutzens loben. Sie beruhe auf der Natur des menschlichen Geistes, wonach er sich zum Urheber aller Dinge erhebe, welchen Plato mit

Recht den allergrößten Geometer nenne. Wie nun jedes Wesen in der Natur von dem Verlangen nach Vervollkommnung getragen werde und von angeborener Begierde nach seinem Gute glühe, so sei auch der menschliche Geist, als zur Ähnlichkeit der Gottheit gebildet, um so vollkommener, je mehr er sich seinem Urbilde nähere. Zu diesem Ziele aber führe vorzüglich die Mathematik, indem sie nach unsern schwachen Kräften das Universum, das Werk Gottes begreifen lehre<sup>3</sup>. So hofft auch Kant, daß sich mit dem gesamten Universum auch der Mensch entwickeln werde, „um zugleich mit diesem in gleicher Fortschreitung alle Unendlichkeit der Zeit und der Räume, mit ins Unendliche wachsenden Graden der Vollkommenheit des Denkungsvermögens zu erfüllen und sich, gleichsam nach und nach, dem Ziele der höchsten Trefflichkeit, nämlich der Gottheit zu nähern, ohne es doch jemals erreichen zu können“<sup>4</sup>.

Aber erst die kopernikanische Wendung seiner kritischen Philosophie dreht auch hier für Kant das Verhältnis von Mensch und Weltall endgültig um. In seiner Analyse des Erhabenen heißt es: „Die Geistesstimmung, nicht das Object ist erhaben zu nennen.“ „Die wahre Erhabenheit ist nur im Gemüt des Urteilenden, nicht in dem Naturobject, dessen Beurteilung diese Stimmung desselben veranlaßt.“ Auch das Weltall macht da keine Ausnahme. Wir brauchen einen Maßstab für die Größenschätzung, einen Baum etwa für einen Berg, „der Berg kann als Einheit für die Zahl, die den Erddurchmesser ausdrückt, dienen, der Erddurchmesser für das uns bekannte Planetensystem, dieses für das der Milchstraße und der unermeßlichen Menge solcher Milchstraßensysteme unter dem Namen der Nebelsterne, welche vermutlich wiederum ein dergleichen System unter sich ausmachen. Nun, liegt das Erhabene bei der ästhetischen Beurteilung eines so unermeßlichen Ganzen nicht sowohl in der Größe der Zahl, als darin, daß wir im Fortschritte immer auf desto größere Einheiten gelangen, wozu die systematische Abteilung des Weltgebäudes beiträgt, die uns alles Große in der Natur immer wiederum als klein, eigentlich aber unsre Einbildungskraft in ihrer ganzen Grenzenlosigkeit und mit ihr die Natur als gegen die Ideen der Vernunft, wenn sie eine ihnen angemessene Darstellung verschaffen soll, verschwindend vorstellt“<sup>5</sup>. „Denn das werden wir bald inne, daß der Natur im Raume und in der Zeit das Unbedingte, mithin auch die absolute Größe ganz abgehen, die doch von der gemeinsten Vernunft verlangt wird.“ „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsre eigene Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechslung einer Achtung für das Object statt der für die Idee der Menschheit in unserm Subjecte) beweisen.“ Fichte<sup>6</sup> hat dem mit seiner gewaltsamen Sprache den stärksten Ausdruck gegeben. „Ihr sollt Euch nur zum Bewußtsein eures reinen sittlichen Characters erheben; ... und Ihr werdet finden, daß dieser Erdball mit allen den Herrlichkeiten, welcher zu bedürfen ihr in kindischer Einfalt wähnet, daß diese Sonne und die tau-

sendmal tausend Sonnen, die sie umgeben, daß alle die Erden, die ihr um jede der tausendmal tausend Sonnen ahnet . . . daß dieses ganze unermeßliche All, vor dessen bloßem Gedanken eure sinnliche Seele bebt und in ihren Grundfesten zittert — daß es nichts ist, als in sterblichen Augen ein matter Abglanz eures eigenen, in euch verschlossenen und in alle Ewigkeit hinaus zu entwickelnden ewigen Daseins.“

Aber auch andere haben damals und unabhängig von Kant denselben Umschwung des Weltgefühls von dem All auf die Seele mit großen Worten ausgesprochen. Klopstock hatte schon geschrieben: „Hier stehe ich, Erde! Was ist mein Leib gegen diese selbst den Engeln unzählbaren Welten! Was sind diese selbst den Engeln unzählbaren Welten gegen meine Seele!“ Lavater ruft: „Was in mir ist, ist größer als alles, was in der Welt ist. Wenn das kein *θεῖον* ist, so giebt es überall nichts Göttliches, d. h. nichts Ewiges.“ Und Matthias Claudius lehrt seinen Andres im vierten Brief: „Der Mensch ist in sich reicher als Himmel und Erde und hat, was sie nicht haben können . . . mitten in der Herrlichkeit der Schöpfung ist und fühlt er sich größer als alles, was ihn umgiebt, und sehnt sich nach etwas anderem.“ Am nächsten aber kommt dem Goethewort eine Stelle in Garves „eigenen Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre“<sup>7</sup>: „Die glänzenden Sphären, welche in ihren Kreisen rollen und durch ihre Bewegung und ihre Ordnung unsere Bewunderung mit Recht auf sich ziehen, sind doch, wenn wir sie nicht als Wohnsitz lebendiger Wesen betrachten, . . . nichts anderes, als ungeheure Massen toter Materie. Was ist z. B. unser Erdball, wenn er leer von Menschen, Tieren und Pflanzen wäre, als eine Anhäufung von Millionen Erdstäubchen? . . . Sind tausend solcher leuchtenden und unerleuchteten Körper mit einem einzigen lebendigen und vernünftigen Menschen zu vergleichen?“ „Und wenn in dem unermeßlichen Raume irgendeine Weltkugel schwimmt, auf welcher sich nichts als Tiere und Pflanzen und keine Menschen befinden, so hat diese zwar einen viel niedrigeren Zweck als unsre Erde, aber sie ist doch nicht umsonst erschaffen: denn es wohnen auf ihr Wesen, welche sich ihres Daseins bewußt sind und sich desselben erfreuen.“

Man möchte beinahe glauben, daß Goethe diese Stelle bei Garve gekannt hat und dem „sich ihres Daseins *bewußt* sind und sich desselben erfreuen“ bei Garve sein „*unbewußt* seines Daseins erfreut“ entgegengesetzt hat. Die Garvesche Freude des Daseins ist der Rückzug seiner Generation aus dem Lärm der Welt in die Idylle. Die fragliche Variante bei Goethe mit dem „glücklich liebenden Paar“ würde das gleiche Sichbergen in der Hütte des privaten Glücks meinen, wie in dem Schillerschen Vers: „Raum ist in der kleinsten Hütte für ein glücklich liebend Paar.“ In der Winckelmannsstelle bezeichnet demgegenüber der Zusatz „unbewußt“ den unreflektierten Charakter des antiken Lebensgefühls. Der andere Rückzug aus der Welt ist der christliche, entweder in das Jenseits oder in das einsame Selbst. Claudius

mit seiner Sehnsucht „nach etwas anderem“ stellt den einen Weg dar, Kant den andern. „Das Individuum geht auf sein unsichtbares Ich zurück und stellt die absolute Freiheit seines Willens als ein reines Ich allen Schrecken des Schicksals und der Tyrannei entgegen, von seinen nächsten Umgebungen anfangend, läßt sie für sich verschwinden, ebenso das, was als dauernd erscheint, Welten über Welten, in Trümmern zusammenstürzen und erkennt einsam sich als sich selbst gleich.“ Hegel zitiert diesen Satz in seiner Logik<sup>8</sup>, wo er von der quantitativen, der „schlechten Unendlichkeit“, dem „abstrakt Maßlosen“ spricht und ihr das vernünftige Unendliche gegenüberstellt. Er höhnt, daß man die schlechte Unendlichkeit „für etwas Erhabenes und für eine Art von Gottesdienst gehalten“ habe<sup>9</sup>. Ein Verbrechen schien ihm höher zu stehn als das ganze Sternensystem, weil es aus der Freiheit der Person kommt. An die Stelle der kosmischen Welt tritt hier die „begriffene Geschichte“. „Aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm (dem absoluten Geist) seine Unendlichkeit“, ist das letzte Wort in seiner Phänomenologie.

Es scheint, als ob sich heute das Verhältnis von Weltall und Seele wieder wandelt. Die Seele ist sich ihrer Überlegenheit nicht mehr so sicher und spürt wieder den frommen Schauer vor dem Geheimnis der Welt mit dem schweisgsamen Leuchten ihrer Sterne.

## 6.

## Fruitio Dei

(1953)

Der Magus des Nordens schreibt einmal (14. 11. 1784) an F. H. Jacobi: „In Worten und Begriffen ist keine Existenz möglich, welche bloß den Dingen und Sachen zukömmt. *Kein Genuß ergrübelt sich*, — und alle Dinge, folglich auch das Ens entium, ist zum Genuß da und nicht zur Spekulation. Durch den Baum der Erkenntnis wird uns der Baum des Lebens entzogen.“ Dieser Satz Hamanns ließe sich in mancherlei Hinsicht interpretieren, denn er ist wie ein Motto jener ersten Phase der Deutschen Bewegung, hier soll aber nur sein Gebrauch des Wortes „Genuß“ verfolgt werden.

„Genießen“ ist das neue Wort seit der Renaissance der Mystik in den letzten Dezennien des 17. Jahrhunderts von Gottfried Arnold bis zu Hegel. Kants Rigorismus hat den Genuß dann verdammt, und die Ethik des 19. Jahrhunderts hat ihn wie das Glück verachtet<sup>1</sup>. Erst mit der neuen Lebensbewegung um 1900 ist sein höherer Sinn wieder aufgetaucht in der Realität wie im Wort. Seine erste große Zeit bei uns aber war jene mystische Bewegung nach dem Dreißigjährigen Krieg.



Aus dem Streit der Konfessionen, ihrer scholastischen Sterilität und böser Verhärtung zieht man sich zurück auf eine Herzenstheologie. In der Inhaltsangabe seiner „Théologie de l'amour“ von 1691 schreibt Poirer: „Es giebt zwei Arten von Wahrheiten, die eine ist tot, die andere lebendig. Die eine lernt man durch Spekulation des Kopfes, die andere durch die Liebe des Herzens und sie giebt das Leben. Dieser Weg ist fast allgemein verlassen worden von den Christen wie von den Gelehrten. Man veröffentlicht, um ihn wieder aufleben zu machen, diese Theologie der Liebe, wie man in gleicher Absicht die Theologie des Herzens verfaßt hat.“ Unter dem Titel „Théologie du coeur“ gab Poirer eine Sammlung mystischer Traktate heraus, und so verschiedene Geister wie Thomasius und Zinzendorf übernahmen diesen Begriff. Theorie und Spekulation werden abgelehnt, der Verstand ist nur ein sekundäres Organ der Erkenntnis und im Grunde zerstörend. Erkenntnis ist Erfahrung, und zwar Erfahrung des Herzens. Thomasius schreibt: „Der wahre Glaube ist ein Vertrauen im Willen, welches eine Regung des Herzens ist und allein aus der Liebe entsteht“<sup>2</sup>, und Zinzendorf eifert in der 4. Homilie zur Wundenlitaney<sup>3</sup>: „Denn das Herz ist doch einmal der Ressort unseres geistlichen Lebens, der Sitz aller unserer Seelen- und Gemütskräfte: das muß einmal ganz hingenommen sein, das muß einmal schwimmen und baden, das muß sich einmal vergessen haben, das muß einmal zergangen und zerfließen sein in den Wunden Jesu, darnach ist einem auf ewig geholfen.“ In der 1. Homilie heißt es: „Ich weiß, was die Erklärungen und Phrasen für eine große Gefahr haben, aus den Materien den Saft und die Kraft heraus zu kochen und sie nur anzubrennen: sonderlich wenn man sich mit viel demonstrationen einläßt und dem Verstande zu tun gibt, wo das Herz nur fühlen und genießen soll“<sup>4</sup>. Die Gottesliebe erfüllt sich im Genuß Gottes, und die Liebeseinigung findet in den erotischen Erfahrungen die Formen ihres Ausdrucks, wobei der Übergang in wirkliche sexuelle Erlebnisse naheliegt. Poirer<sup>5</sup> erzählt in der Lebensgeschichte der empfindsamen Magd Armelle Nicola, wie sie an einsamen Orten, wo sie außer Furcht war gesehen zu werden, ihrer brünstigen Liebe völlig den Zaum schießen ließ. „Sie ging in die Wälder und umarmte die Bäume und drückte sie steif an ihre Brust, im gleichen durch die Felder, da sie die leblosen Kreaturen bat, eben wie die Braut im Hohen Lied, sie möchten ihr doch anweisen denjenigen, wonach ihr Herz verlangte . . . wovon ihre Liebe noch brünstiger und ihre Begierde, seiner zu genießen, noch mehr entzündet war.“ „Sie brachte die ganze Nacht zu in dieser göttlichen Flamme und genoß ganz geruhig die heiligen Liebesküsse, womit ihr himmlischer Liebhaber sie in dem geheimsten Grund ihres Herzens zu beschenken Lust hatte.“ Was hier überstiegen und krankhaft erscheint, kommt zu reifem und vollkommenem Ausdruck in der „Theologia experimentalis“ des Gottfried Arnold, des großen Historikers der Ketzergeschichte<sup>6</sup>. „Die Theologie ist keine Theorie, sondern entweder die lebendige Hölle oder der

lebendige Himmel.“ Die wahre Gottesgelehrtheit erfordert eine „lebendige Erfahrung“. „Aus dem Sehen, Empfinden und Erfahren entsteht erst eine Liebe und Lust zu einer Sache.“ „Ein Wiedergeborener wird geistliche Dinge wirklich aus dero Besitz, Genuß und Gemeinschaft erkennen und inne.“ Weisheit ist, „wenn die Seele durchs Verlangen des Glaubens zu Gottes Vereinigung und Genuß kommt, und also aus dem Grund und der Fülle des Herzens in allem wohl handeln mag.“ „Ist Gott wesentlich die Liebe, so will er auch als Liebe erkannt und genossen sein.“ „Die geheimen Gottesgelehrten nennen und preisen diesen besonderen Grad der göttlichen Einwohnung eine genußvolle und erfahrungsreiche Vereinigung (unionem fruitivam et experimentalem) und beschreiben sie als eine erfahrungsvolle Bekanntschaft mit Gott im Willen, darin Gott dem Gemüt gegenwärtig sich zeigt und sich von ihm umfassen läßt, daß der Wille in genießender Liebe und durch eine geheime Berührung fasset und schmecket.“ Dieses Schmecken ist ein gesteigerter Ausdruck für das Genießen und will die volle sinnliche Realität der Erfahrung ausdrücken. „Erst setzte David das Schmecken, dann Sehen.“ „Je süßer eine Sache schmecket, je mehr entzündet sie den Sinn, solche zu begehren. Je mehr man aber genießt, je eher kommt man zu der begehrten Sättigung.“ „Solange man die göttliche Wollust und Süßigkeit nicht geschmecket hat, muß der Vorsatz immer erneuert und Gott geopfert werden, damit man zum rechten Geschmack gelange. Alsdann gehet man getrost in der Beschauung fort.“ Lavater wird sagen, wenn er von der ewigen Gegenwart Gottes spricht: „Der tiefste Grund sollte sinnliche Erfahrung sein, so sinnliche Erfahrung, wie der sinnliche Genuß einer sinnlichen Erfahrung nur immer sein mag.“ Hamann schreibt in den „Sokratischen Denkwürdigkeiten“: „Der Glaube ist kein Werk der Vernunft und kann daher auch keinem Angriff derselben unterliegen; weil Glauben so wenig durch Gründe geschieht als Schmecken und Sehen.“ Oder Goethe im Hymnus über das Straßburger Münster: „Ein ganzer großer Eindruck füllte meine Seele, den, weil er aus tausend harmonischen Einzelheiten bestand, ich wohl schmecken und genießen, keineswegs aber erkennen und erklären konnte.“

Ursprünglich in der religiösen Erfahrung gefunden, wurden die Ausdrücke Genuß und genießen bald gleichsam säkularisiert. In dem am Eingang zitierten Satz Hamanns übernimmt er noch die *Fruitio dei* der Mystik, aber schon in der Beilage zu seiner Übersetzung des Buches von Dangeuil, 1756, schreibt er: „Was für ein Geheimnis, was für ein Genuß, der sich nicht ergrübeln läßt, liegt in der Vereinigung vertraulicher Seelen?“ Die Hervorhebung stammt hier wie oben von Hamann selbst. Von der Beziehung zu Gott wird er auf die Beziehung zu der Seele übertragen. Immer ist er Ausdruck für die Aufnahme der Realität in das innerste Selbst — „Was der ganzen Menschheit zugeteilt ist, will ich in meinem Innern selbst genießen“ — oder er meint: „ein Wesen bis zum tiefsten Grund erfassen.“ Man muß die Literatur jener Jahre zwischen 1770 und 1780 daraufhin an-

sehen, wie bedeutsam das Wort für jene Generation gewesen ist. Es war das sprachliche Gegenstück zu der Musikalität dieser Epoche, mit dem sie die Beziehungen der Herzen, die Süßigkeit wie die Fülle des Lebens mit allen seinen Dissonanzen wiederzugeben versuchte. Das kann hier nur an einigen Beispielen nachgewiesen werden.

Herder hat in seinem Reisejournal von 1769 in dem fehlenden Genießen das Unglück seiner Jugend gesehen. „Womit habe ichs in meinem vergangenen Zustand verdient, daß ich nur bestimmt bin, Schatten zu sehen, statt wirkliche Dinge mir zu erfüllen. Ich genieße wenig d. i. zu viel, im Übermaß und also ohne Geschmack: Der Sinn des Gefühls und die Welt der Wollüste — ich habe sie nicht genossen: ich sehe, empfinde in der Ferne, hindere mir selbst den Genuß.“ „So selbst in der Liebe: die immer platonisch, in der Abwesenheit mehr als in der Gegenwart, in Furcht und Hoffnung mehr als im Genuß, in Abstraktionen, in Seelenbegriffen mehr als in Realitäten empfindet.“ „Wir werfen uns weg, um uns nicht selbst zu genießen.“ So will er ein Buch schreiben über die Jugend und Veraltung menschlicher Seelen, wo er lehren will, „sich seiner Jugend recht zu erfreuen und sie recht zu genießen“, ein System des menschlichen Lebens mit seinen Stufen: „Jeder Mensch muß sie durchgehen: denn sie entwickeln sich auseinander: man kann nie das Folgende genießen, wenn man nicht das Vorhergehende genossen hat“, „in ihrer ganzen Folge nur genießt man das Leben und wird auf honette Weise alt.“ So will er dem Knaben lebendige Begriffe geben, „was er sieht, spricht, genießt, um ihn in seine Welt zu setzen und ihm den Genuß derselben auf seine ganze Lebenszeit einzuprägen.“ Solche Erziehung „schafft den Genuß der ganzen Lebenszeit“.

Ein anderes Beispiel ist Pestalozzis „Abendstunde eines Einsiedlers“ von 1779. Auch nach ihm „rauben Durst und Drang zu unmöglichen Fernen jeden Genuß des nahen gegenwärtigen Segens“. „Ruhe und stiller Genuß sind die ersten Zwecke der Menschenbildung.“ „Die Natur hat allen Glauben auf *Genuß und Erfahrung* gegründet“, heißt es mit der überkommenen mystischen Formel. Das Gerede der Weisen und ihre Lehrsätze werden abgewiesen. „Aber wenn Dein Vater Dein Wesen in Deinem Inneren stärkt . . . und das Übergewicht der Segensgenießungen Dir selbst in Deinem Inneren enthüllt, dann genießest Du die Bildung der Natur zum Glauben an Gott.“

Es mußte bald sichtbar werden, daß das Genießen augenscheinlich in sehr verschiedener Bedeutung gebraucht wurde, und so kann F. H. Jacobi im „Woldemar“<sup>7</sup> schreiben: „Daß der beste Genuß unseres Wesens uns nicht von unten herauf, sondern von oben herab kommt.“ Im „Allwill“<sup>8</sup> ist der Genuß gleichsam die zentrale Vokabel. „Genießen und Leiden ist die Bestimmung des Menschen.“ „Alle wagen immer von neuem ihre Haut, um der Freuden mehr zu haschen, um die Fülle ihres Lebens zu genießen.“ „Nie war meine Seele so in allen meinen Sinnen! — Lauter Genuß mein ganzes Wesen! Ewigkeit, mein fließendes Dasein! Ich freute mich ohne Aus-

sicht, ohne Hoffnung, ganz und gleich erfüllt von der Wonne jeden Augenblicks und wie von Allgenussamkeit umgeben“<sup>9</sup>. Das ist ganz weltlich gesprochen. Aber daneben stehen noch sehr mystische Wendungen. „Wer gäbe nicht alles hin für die Unabhängigkeit dieses hohen Selbstgenusses, für die helle Wonne, göttlich zu lieben, die allein aus solchem Reichtum überfließen kann“<sup>10</sup>. Man will „zum höchsten Genuß der Menschheit gelangen“<sup>11</sup>, sucht den „vollen wirklichen Genuß des Unsichtbaren in der Seele“<sup>12</sup>. „Wir genossen den Anblick einer ganz vor uns enthüllten, schönen, tiefühlenden Seele: ein Unermeßliches war unserm Auge aufgetan“<sup>13</sup>.

Diese Doppelheit des Genusses mit seiner Realität und seiner Gegenwärtigkeit im Augenblick ist gleichsam das dramatische Geheimnis von Goethes Faust. Goethe hat selbst einmal den Versuch gemacht, den Aufbau seines Werks aus den verschiedenen Formen des Genusses zu erklären. In den Paralipomena 1 notiert er: „Lebensgenuß der Person von außen gesehen. In der Dumpfheit Leidenschaft. 1. Teil. Taten Genuß nach außen und Genuß mit Bewußtsein Schönheit zweiter Teil. Schöpfungsgenuß von innen Epilog im Chaos auf dem Weg zur Hölle.“ In der großen Szene „Wald und Höhle“ dankt Faust dem erhabenen Geist, der ihm die herrliche Natur zum Königreich gab, „Kraft, sie zu fühlen, zu genießen“, um denselben Monolog doch verzweifelt zu schließen: „so tauml ich von Begierde zu Genuß und im Genuß verschmacht ich nach Begierde.“ Mephisto, der nur den sinnlichen Genuß kennt, versteht das mystische Gefühl der Gottverbundenheit nicht: „Ein überirdisches Vergnügen! . . . in stolzer Kraft ich weiß nicht was genießen, bald liebewonniglich in alles überfließen, verschwunden ganz der Erdensohn.“ In der Wette mit Mephisto heißt es: „Kannst du mich mit Genuß betrügen: das sei für mich der letzte Tag!“ Hier ist der niedrige Genuß gemeint, wie Faust dann auch später sagen kann: „Genießen macht gemein.“ Wenn der Hundertjährige aber dann die Wette mit seinem letzten Wort erfüllt: „Im Vorgefühl von solchem hohen Glück genieß ich jetzt den höchsten Augenblick“, so ist es der hohe Genuß, um dessentwillen Faust denn auch erlöst werden kann.

Die Rolle, die Genießen und Genuß bei Wilhelm v. Humboldt spielen, ist immer aufgefallen. S. A. Kaehler hat ihn in seinem Buch „Wilhelm v. Humboldt und der Staat“ darum geradezu als rationalistischen Epikuräer charakterisiert und die Bedeutung des Genusses zur Erklärung seiner Persönlichkeit und seiner Ideenwelt betont. Der Genuß sei ihm später als wahre Form des Glücks zum Selbstzweck geworden. I. A. von Rantzaу hat das in seiner Arbeit über W. v. Humboldt von 1939 (S. 5 und S. 27) schon heftig bestritten, und Friedrich Schaffstein hat sich in seinem Buch „Wilhelm v. Humboldt“ (S. 171) dem angeschlossen, aber der ambivalente Gebrauch des Wortes Genuß ist ihnen beiden nicht bewußt geworden, und sie konnten darum den eigentlichen Gegensatz nicht ganz deutlich machen. In seiner Jugendschrift „Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des

Staates zu bestimmen“ kennt Humboldt beide Bedeutungen. Er spricht von den „Ausschweifungen einer zu üppigen Genußfülle“, nachdem er wenige Sätze vorher die Vision eines Staates geschildert hat, wo in einem Volke „keine Kraft und keine Hand für die Erhöhung und den Genuß des Menschendaseins verlorengeht“<sup>14</sup>. In der „aus den höchsten Rücksichten geschöpften“ Schlußbetrachtung<sup>15</sup> heißt es: In dem absolutistischen Staat scheine statt auf Selbsttätigkeit der handelnden Wesen nur auf Glückseligkeit und Genuß gearbeitet zu sein. Dies System verzichte auf den „menschlich höchsten Genuß“. „Der Mensch genießt am meisten in den Momenten, in welchen er sich in dem höchsten Grade seiner Kraft und seiner Einheit fühlt.“ „Wenn das Gefühl des Höchsten im Menschen nur Glück zu heißen verdient, so gewinnt auch Schmerz und Leiden eine veränderte Gestalt.“ „Wer sich wahrhaft auf Genuß versteht, erduldet den Schmerz, der doch den Flüchtigen ereilt . . . und der Anblick der Größe fesselt ihn süß, es mag entstehen oder vernichtet werden. So kommt er — doch freilich nur der Schwärmer in anderen, als seltenen Momenten — selbst zu der Empfindung, daß sogar der Moment des Gefühls der eigenen Zerstörung ein Moment des Entzückens ist.“ Das ist eine eigentümliche Variation der mystischen Erfahrung, daß der Schmerz der Erhöhung des Lebens dient, wie die Dissonanz in der Musik. Ähnlich schreibt Caroline später nach dem Tode ihres Sohnes: „Das Großmenschliche erblüht, ersteht, wie soll ich sagen, gewiß und einzig nur da, wo das Individuum sich weder im Genuß des Glückes noch des Schmerzes schont.“ So „genießt“ in Goethes „Achilleis“ die Göttin Thetis nach ihrer großen Klage „die Fülle des Schmerzens“.

Humboldt war eine heidnische Natur und ohne Zusammenhang mit der christlichen Mystik, die ihm wohl in keiner Phase seines Lebens begegnet ist. So ist auch der höhere Sinn des Genießens bei ihm völlig verweltlicht. Hegel steht dagegen von früh auf in enger Verbindung mit der religiösen Welt, ist im Pietismus aufgewachsen, studierte in den jungen Jahren die Mystiker, vor allem Arnold, und wenn man die Vorreden zu seiner Encyclopädie liest, so spürt man da noch auf jeder Seite, wie stark er aus diesem Zusammenhang heraus denkt in Ja und Nein. Und so übernimmt er auch den Gebrauch des Wortes Genuß im religiösen Sinn. Dem Drang der Vernunft soll „der würdige Genuß“ verschafft werden. „Wenn wie Aristoteles sagt, die Theorie das Seligste und unter dem Guten das Beste ist, so wissen die, welche dieses Genusses teilhaftig sind, was sie daran haben, die Befriedigung der Notwendigkeit ihrer geistigen Natur.“ In der großen Anrede an seine Zuhörer bei der Eröffnung seiner Vorlesung in Berlin, 1818, kann er gleichzeitig sagen, das Bedürfnis, die Wahrheit zu erkennen, sei es, wodurch die geistige Natur sich von der bloß empfindenden und genießen- den unterscheide, und dann doch wie die Mystik zu dem großartigen Schluß kommen: „Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß

sich vor ihm auftun und seinen Reichtum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.“ Und wie er so das Werk beginnt, so endigt er es auch; das letzte Wort der Encyklopädie heißt „genießt“ und spricht die *Fruitio dei* im objektiven wie subjektiven Sinn aus: „Das Sich-Urteilen der Idee in die beiden Erscheinungen bestimmt dieselben als ihre (der sich wissenden Vernunft) Manifestationen, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur der Sache, — der Begriff — es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebenso sehr die Tätigkeit des Erkennens ist, — die ewige an- und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt.“ So war auch für die Mystik Poirets „der Glaube nichts anderes als Gott selbst, der im Grunde der Vermögen der Seele handelt“<sup>16</sup>. Der *Fundus animae* ist der jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt liegende Ort, wo Gott und Seele ein- und dasselbe sind.

Es ist kein Zufall, daß Hegel so zweimal mit dem Genießen schließt, sondern ist im Wesen des Genusses begründet, in dem sich das Leben erfüllt. Das Schlußkapitel der alten orthodoxen Dogmatiken handelte so von der *Fruitio dei* nach dem Tode. In der „Achilleis“ läßt Goethe dreimal die Bewegung einer großen Szene im Genuß enden: die Götter „genießen still die Fülle der Seligkeit alle“, Thetis nach ihrer Klage „genoß die Fülle des Schmerzens“ und dem Achill soll „der Stunde Hand die Fülle des Ewigen reichen“. Und so war auch für Faust das „genieß ich jetzt den höchsten Augenblick“ das letzte Wort für die Erfüllung seines Lebens.

## 7.

## „Wir sind aus solchem Zeug wie das zu Träumen“

Dem Freunde Georg Misch zum 75. Geburtstag gewidmet

(1953)

„Ist mir mein Leben geträumt oder ist es wahr?“ So kann einer schon fragen, wenn er 75 Jahre alt geworden ist und zumal wenn er das letzte halbe Jahrhundert miterlebt hat, seine Umschläge aus Größe und Prosperität zu tiefstem Elend, alle diese Wahnvorstellungen, mit denen sich die Menschen quälten und begeisterten, das Höllische des Geschehens und seine verzweifelten Hoffnungen. Aber auch wenn man das eigene, ganz private Leben überblickt, wie zufällig ist es gewesen, wie gering Planung und Folge in ihm, Entzücken und Angst wechselnd, ein Strudel von Bildern und die meisten wieder vergessen, wie die Träume der Nacht. Das ist die eine Seite des Traums, seine Unheimlichkeit und seine Vergänglichkeit. „O weh, wie

sind verschwunden alle meine Jahr!“ Aber daneben steht das Glück des Traums, seine dichterische Gewalt und die unschätzbare produktive Bedeutung der Illusion. Unser Leben ist durchzogen von der Macht des Traums. Wie Plato einmal sagt: „Die Hoffnung ist der Traum der Wachenden“, und die Traumutopie ist der Impuls aller schöpferischen Kräfte, der künstlerischen und religiösen wie der praktischen, nicht zuletzt in der Pädagogik. Man braucht nur an Pestalozzi und „den großen Traum seines Lebens“<sup>1</sup> zu denken.

Das Spiel und der Traum sind die beiden Elementarformen unserer Geistigkeit, die sich im Tier schon zeigen, die das kindliche Dasein und das Leben der Naturvölker ausfüllen und die den dauernden Untergrund unserer Kultur bilden. Huizinga hat dem Spiel im „Homo ludens“ ein lehrreiches und erregendes Buch gewidmet, merkwürdigerweise hat er dabei nirgends vom Traum gesprochen, obwohl die Parallele so nahe lag, und man seinem Buch über das Spiel ein analoges über den „Homo somnans“ zur Seite stellen könnte. Erst beide zusammen würden den schöpferischen Untergrund unsres höheren Lebens ganz sichtbar machen. Der Traum ist wie das Spiel zweckfrei, herausgehoben aus den Bedingungen der harten Realität. Ganz gleich, wie er physiologisch oder psychologisch bedingt sein mag, er wird eine Form geistiger Aktivität, die ihren Sinn und ihr Glück in ihr selbst hat. Wie das Spiel über den unmittelbaren Drang nach Lebenserhaltung hinausgeht, so entfesselt der Traum sich aus den Grenzen der Wirklichkeit zu freier Bewegung mit den Vorstellungsmitteln, den Gefühlen und Wünschen, kommt der Mensch in ihm von sich los, und baut eine andere Welt auf mit neuen Möglichkeiten des Lebens, die von höchster Spannung zur völligen Entspannung führen. Wie das Spiel wird auch der Traum dann zu einer bewußten Kulturform, läßt sich das Leben sub specie somnii wie ludi begreifen und gipfelt in der Kunst wie im Fest.

Es gibt Menschen, die nicht träumen, wie Lessing das von sich behauptete, aber die meisten werden diese merkwürdigen Erfahrungen kennen, von denen der Gebildete in der Gesellschaft nicht spricht und die doch so erstaunlich sind und unbegreiflich in ihrer „Verrücktheit“, ihrem Bilderglanz wie ihrer Grauenhaftigkeit, in der Steigerung aller unserer Vermögen, der körperlichen, z. B. dem Fliegenkönnen, und der geistigen. Das scheinbar metaphysische Vermögen des Traums, das unbewußt Bildende in ihm, hat schon Goethe beschäftigt, daß man im Traum dichtet, wissenschaftliche Einfälle hat, Dinge zu Ende führt, die im Wachen nicht gelingen wollen, Erinnerungen sich im Traum erheben, die sonst niemals ans Tageslicht treten, aber nun schweben sie hin und her und „tanzen“, wie Bergson sagt, „in der Nacht des Unbewußten einen gewaltigen Totentanz“. Geheimnisvoll ist die Traumbehandlung von Raum und Zeit, das Zusammenrinnen mehrerer Personen in eine einzige individuelle Gestalt, und das Merkwürdigste, die Teilung unserer Persönlichkeit im Traum, wo wir uns Mächte ge-

genüberstellen, die klüger, stärker und vollkommener sind als wir selbst, einen Richter, der uns ausfragt, einen Feind, der uns quält, aber auch Heilige und Genien, die uns etwas offenbaren, was nicht aus uns selbst zu kommen scheint. Die Psychoanalyse hat diese Erfahrungen zu deuten versucht und für das Verständnis von Sittlichkeit, Dichtung und Religion benutzt. Aber davon soll hier nicht die Rede sein<sup>2</sup>, es sollte nur kurz an die wichtigsten Traumerlebnisse erinnert werden, die man gegenwärtig haben muß, um zu verstehen, wie man versuchen kann, das wirkliche Leben durch den Traum zu deuten.

Was hat der Mensch mit dieser schönen und unheimlichen Erfahrung angefangen? Man denke sich den Menschen der Vorzeit mit seiner maßlosen Angst und seinen animalischen Wünschen, der bestimmt viel mehr träumte als wir heute, weil die Reizquellen des Traums, die körperlichen wie die seelischen viel heftiger waren als für uns, der auch im Wachen überall reale Lebendigkeit, Willkür und Taumel ohne Zusammenhang sah, wo wir unsre blassen aber ineinandergreifenden Erfahrungen machen, kurz der im Wachen nicht viel anders erlebte als wir im Traum. Für ihn hatten seine Träume volle Realität; wenn er aufwachte, dann meinte er etwas Wirkliches erlebt zu haben. Auch der mittelalterliche Mensch läßt sich von seinen Träumen führen. Zwei Träume waren es, die den hl. Franziscus zu seiner Umkehr brachten. Und selbst noch ein Rationalist wie Descartes bekommt seine philosophische Berufung durch einen Traum, den er als übernatürlich versteht<sup>2a</sup>. Aber auch jeder von uns wird noch in solcher Verwechslung geboren. Das Kind fragt die Mutter, ob ihr Bein wieder heil sei, das ihr der Hund im Traum abgebissen hat. Was hier im mythischen Denken als völlige Gleichheit erscheint, das wird später Bild, Gleichnis, Stimmung und erkenntnistheoretische Reflexion in gesetzlicher Stufenfolge.

Dem mythischen Menschen war sein Traumerlebnis wohl das ursprünglichste Motiv für seine Seelenvorstellung. Der Schlafende wandert in fernste Räume, und doch liegt sein Leib in seiner Höhle erdgebunden. So trennt sich seine Seele vom Körper und hat ihr eigenes Leben. Dann erscheinen in dieser Traumwelt die fremden Seelen, vor allem die Verstorbenen, und nun werden alle Eigenschaften des Traumbildes auf die Seele übertragen: das Traumbild ist die Seele, ein flüchtig Ungreifbares, sie ist stumm — denn die visuellen Erscheinungen sind im Traum viel häufiger als die akustischen. Die Ruhelosigkeit des Traumbildes läßt die Seele als irrend erscheinen. Sie lebt nicht ewig nach dem Tode, sondern nur eine kurze Zeit, solange sie eben noch in den Träumen auftritt, ja man findet eine Rangordnung der Seelen, in der sich die Dauer der Erinnerung spiegelt, die sie zurücklassen. In diesen Träumen der mythischen Menschen geht ihnen auch die dämonische Welt auf und bekommt hier die plastische Gestalt. Was im Tageslicht nur dumpfer Schrecken oder stumme Erwartung ist, wird im Traum Gesicht und Handlung. Engel und Teufel erscheinen und tun ihr Werk. Die Tiere



sprechen und verwandeln sich plötzlich in Menschen; die Märchen haben das verwertet<sup>3</sup>. Eine wichtige Traumerfahrung von der Seele ist ihre Einsamkeit. Die Einsamkeit des Traumes unterscheidet ihn vom Spiel, und darum bleibt er bis in die heutige Dichtung ein Ausdruck der einsamen Seele.

Ein dritter wesentlicher Zug der Traumerlebnisse ist schließlich das aus Sehnsucht und Furcht stammende Ahnen kommender Situationen und geheimer Beziehungen. Hier erscheint der Traum als eine Seelenerhöhung, die man sich aus der Trennung der Seele vom Körper erklärt, wo sich dann mit der Ekstase die Kraft der Vision verbindet. Eine Flut von Aberglauben hat sich damit verknüpft, ganze Organisationen arbeiten damit und eine breite Literatur, die von dem Oneirokritikon des Artemidoros bis in unsre Tage reicht, erzählt davon. In „Traumbüchern“ sucht das Volk heute noch wie zu Hippokrates Zeiten nach seiner Zukunft, aber auch die höchsten Richtungen des Geistes haben den Traum so benutzt.

In den Orphischen Dichtungen Griechenlands finden wir in der europäischen Geistesgeschichte wohl zum erstenmal, daß die Poesie die Form des Traums anwendet. Im Traum erfuhr der Myste die Geheimnisse der Hadesfahrt, und so erzählt er seine Offenbarungen: „Denn im Traum dünkte es mir, ich sei gestorben.“ Viel tiefer erscheint diese Funktion des Traums, die Seele zu erhöhen und in eine Welt zu führen, die dem Wachen nicht zugänglich ist, im Vedismus und Brahmanismus. In den Upanishaden belehrt Yajnavalkya den König Janaka: „Was dient dem Menschen als Licht, wenn Sonne, Mond, Feuer und Rede erloschen? der Traum. Wenn der Mensch einschläft, nachdem er einen Bruchteil der allartigen Welt mit sich genommen hat, selbst zertrümmert und selbst wieder gestaltet hat und so in seiner eigenen Beleuchtung, seinem eigenen Licht einschläft, dann dient der Geist sich selbst als Licht.“ „Im Schlafe den leiblichen Atem unterdrückend, bewacht er, nicht schlafend, die eingeschlafenen Sinne. Mit seinem Licht kehrt er in sein Gebiet zurück, der goldige Geist, der einsame Schwan. Indem er durch den Lebenshauch das unten bleibende Nest behüten läßt, schwärmt der Unsterbliche außerhalb des Nestes. Der Unsterbliche fliegt, wohin er Lust hat, er, die goldige Menschenseele, der einsame Schwan.“ So wechselt der Mensch zwischen Wachen und Traumschlaf wie ein großer Fisch zwischen beiden Ufern, dem diesseitigen und dem jenseitigen. Und nun in einem wunderbaren Bild die Erlösung: „So wie ein Falke oder ein Adler, wenn er über uns im Raum umhergeflogen ist, ermüdet seine Flügel zusammenklappt und sich anschickt, auszuruhen, also eilt der Menscheng Geist dem Zustand zu, wo er im Schlaf keinen Wunsch mehr hegt, keinen Traum mehr sieht“<sup>4</sup>.

In der Philosophie des Vedanta taucht dann auch zuerst in aller Größe jene erregende philosophische Konzeption auf, die die Frage an das Leben stellt, wie es sich denn vom Traum unterscheidet. Die Quellen für diese Frage sind vor allem zwei: ein Pessimismus über den Wert des Lebens und

ein Problem der Erkenntnistheorie. Ursprünglich gehören beide eng zusammen, später erscheinen sie getrennt, und das erkenntnistheoretische Problem wird mehr zu einer Vexierfrage, wie sie denn Napoleon noch bei seinem Besuch der Universität Pavia an die dortige Classe der Ideologie gerichtet hat.

Dem tiefsinnigen Lebensgefühl des Vedanta will diese ganze bunte Welt der Dinge und Gelüste als Wahn vorkommen, Entstehen und Vergehen, die Veränderungen des Ortes und der Wechsel draußen so gut wie der rastlose Wirbel unsrer Wünsche. So sagt Shankara: Diese bunte Welt, diese Vielheit der wandernden Seelen, es ist alles Schein, nichts als Schein, den das Nichtwissen für Wahrheit nimmt wie der Träumende seine Traumgestalten, bis er erwacht. Es ist der Trug des großen Zauberers, ist Maya, der Traumschleier um die Wahrheit der Welt. „Wenn die Seele vom Traumblendwerk, dem anfanglosen, ist erwacht, das ungeborene Zeitlose, das Schlummerfreie sie erkennt.“ Der griechische Pessimismus bei Parmenides und Plato hat ähnlich gedacht, und auch für Pindar ist der Mensch nur ein Traum des Schattens. Ein andermal dreht es Shankara dann so: Wie wir im Traum einer sind und doch vieles sehen, so könne ja auch die Welt ein Traum des Brahman sein. Und warum träumt Brahman so? Shankara antwortet — und auch das ist eine Antwort, die immer wiederkehrt und die wir noch bei Goethe finden: „das ist sein Spiel.“ Wie ein König ohne besonderen Beweggrund sich zum bloßen Spiel mit Scherz und Lustwandel beschäftigt, so mag auch diese Tätigkeit Gottes nur sein Spiel sein. Traum und Spiel sind eben beide scheinbar zwecklos.

Auch in der *chinesischen* Philosophie erscheint dies Traumleben der Welt. Wir finden es am schönsten bei Chuang-tse<sup>5</sup>, einem Führer der taoistischen Bewegung und einem der wenigen individuellen Gestalten der chinesischen Literatur, die uns gleich verständlich sind. Auch hier ist die Voraussetzung der Pessimismus, aber das erkenntnistheoretische Problem ist ein anderes, nicht die Frage, wie die Vielheit der Dinge zusammenzubringen ist mit der Einheit Gottes, sondern die Erfahrung von der Relativität aller begrifflichen Bestimmungen wie Sein und Nichtsein, hoch und niedrig, kurz und lang. Schwindet dem Inder oder Parmenides vor dem Gedanken der Einheit die Vielheit des Sinnlichen, so wird hier der Unterschied von Wachen und Schlafen zweifelhaft. „Wie weiß ich, ob die Freude am Leben nicht eine Täuschung sei? Wie weiß ich, daß wer den Tod haßt nicht dem Kinde gleiche, das den Weg verloren hat und nicht heimzukehren weiß?“ „Die von Essen und Trinken träumen, mögen am Morgen weinen und schluchzen, die von Weinen und Schluchzen träumen, mögen am Morgen sich an der Jagd vergnügen. Während sie träumen, wissen sie nicht, daß sie träumen, ja sie mögen sogar im Traum einen Traum auslegen, so tief geht die Täuschung des Lebens. Wenn sie jedoch erwacht sind, wird ihnen bewußt, daß sie träumten.“ Es liegt hier die tiefe Erfahrung zugrunde, daß sich uns der

wahre Wert jedes Erlebnisses nicht während des Erlebens selbst zeigt, sondern erst in dem ganzen Zusammenhang der Erfahrung. Wenn das große Erwachen kommt, werden wir wissen, wer Fürst und wer Hirt war. Das ist ein Gedanke, den man auch in der christlichen Literatur oft findet. „Confuzius sowohl wie Du selbst, Ihr beide seid nur Traumgebilde, und ich, der ich dieses sage, daß du ein Traum bist, bin selber nur ein Traum.“ In einem entzückenden Bild nimmt dann auch dieser Chinese Traum- und Spielcharakter zusammen: „Einst träumte mir, ich Chuang-Chou sei ein Schmetterling, lustig umherflatternd als ein rechter Schmetterling. Ich wußte nicht mehr, daß ich Chuang-Chou sei. Plötzlich erwacht, war ich wieder der Chuang-Chou von Medem. Nun weiß ich nicht, ob Chuang-Chou im Traume ein Schmetterling, oder ein Schmetterling im Traume Chuang-Chou sei.“

Die antike Skepsis ist nie über diese Frage des Chinesen hinausgegangen. Die ausgehende antike Welt hatte ein tiefes Gefühl von der Zwecklosigkeit des Lebens: *vita somnium breve*, ihre skeptische Erkenntnistheorie ist aber nie weitergegangen als bis zum Zweifel an dem Unterscheidenkönnen von Wachen und Schlafen. Wer hat Recht und will da urteilen, denn jeder ist Partei? Jedenfalls macht die Tatsache des Traums alle Aussagen über Wirklichkeit problematisch. Aber die Realität der Außenwelt überhaupt hat die Antike nicht bestritten. Das tat der Buddhismus: „Das ganze Welttreiben von Erkennen und Erkanntem und der Genuß der Frucht ist nur etwas Innerliches, ist ein Traum.“ In der europäischen Philosophie hat Descartes zuerst in einer Steigerung der von der Antike und von Augustin überlieferten Fragestellung das Problem von der Realität der Außenwelt angesichts des Traums wieder aufgeworfen, und jeder der Philosophen des 17. Jahrhunderts hat sich dann mit ihm bemüht, aber als einer nur erkenntnistheoretischen Frage; der Optimismus der Zeit zieht keine metaphysischen Konsequenzen daraus. Locke beruhigte sich echt englisch damit, daß es biologisch nützliche Handlungen nur im Wachen gebe und dies allen Traumbildern gegenüber genüge. Leibniz hat gewußt, daß es keine Möglichkeit gibt, die Realität der Außenwelt rational zu beweisen, es bleibe immer die Möglichkeit, daß ihre Realität nicht größer sei als die unserer Träume, nur daß das Leben ein lebenslanger Traum sei und ein gesetzlicher Zusammenhang; im übrigen sei, wenn die Erscheinungen nur verbunden seien, wirklich nichts daran gelegen, ob man sie Träume nenne oder nicht, weil die Erfahrung zeige, daß man sich mit seinen Maßregeln nicht täuscht.

Man hat in dieser Erkenntnistheorie immer geglaubt, wenigstens in der Innenwelt Gewißheit zu haben: Die Innenwelt ist real. Und doch scheint gerade von hier aus die Frage besonders schwierig, denn das einzig Wirkliche in unsern Träumen, das, was an ihnen genauso wirklich ist wie im Wachen, das sind unsere Gefühle, unsere Angst, wie unsere Wünsche. Wir vergessen diese Traumgefühle nur so schnell, weil wir nicht mit ihnen arbeiten. Aber so erscheint gerade von der Innenwelt aus die Gleichheit von

Traum und Wachen besonders groß, und in unsern Gefühlen ist ihre Verwechslung vor allem begründet. Shaftesbury hat darum die Frage geradezu einmal umgekehrt: „Mögen wir zweifeln, soviel wir wollen, unsere Gefühle und Affekte, die sind uns wohl bekannt und sicher, was auch die Gegenstände sein mögen, auf die sie sich richten. Mögen sie Realität sein oder Illusion, ob wir wachen oder träumen, der Zusammenhang der Gefühls-erlebnisse bleibt derselbe, schlimme Träume sind ebenso aufregend, und ein schöner Traum — wenn das Leben weiter nichts ist — geht leicht und glücklich vorüber.“ In diesem Traum des Lebens bleibt Hassen Hassen, Lieben Lieben, alles dasselbe. Worauf er hinaus will, ist, daß in dieser Evidenz unserer Gefühle auch die Sittlichkeit begründet ist. Ob wir wachen oder träumen, das Sittliche bleibt unerschüttert, hier ist die einzig feste Realität gegeben<sup>5a</sup>.

Erst Kants transzendentaler Idealismus hat den erregten nächsten Generationen das Problem von der traumartigen Beschaffenheit der Welt wieder ernsthaft werden lassen. Er selbst hatte es allerdings für ein Unrecht erklärt, wenn man seinen formalen Idealismus mit dem materialen verwechsle, der zwischen Traum und Wahrheit keinen genugsamen erweislichen Unterschied einräume. Ihm schienen, wie Leibniz, beide hinreichend unterschieden, wenn die Erscheinungen nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig zusammenhängen<sup>6</sup>. Aber schon Fichtes radikaler Idealismus steigert die Vorstellungswelt zu einer Traumwelt der schaffenden Einbildungskraft. In der „Bestimmung des Menschen“<sup>7</sup> weist der Geist dem Ich nach, daß ein System des Wissens notwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck sei. „Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traum von sich selbst zusammenhängt. Das *Anschauen* ist der Traum; das *Denken* — die Quelle allen Seins und aller Realität die ich mir einbilde, *meines* Seins, meiner Kraft, meiner Zwecke, — ist der Traum von jenem Traume.“ Die Verzweiflung, die das Ich angesichts dieser Auflösung aller Wirklichkeit ergreift, wird überwunden durch die Einsicht, daß das Tun aus der bloßen Vorstellung hinausführt. „Verhalte es sich nun mit der Realität einer Sinnenwelt außer mir, wie es wolle: Realität habe ich und fasse ich: Sie liegt in mir und ist in mir selbst heimisch“, sie gründet auf dem sittlichen Entschluß des Willens, der „in diesem Entschluß zugleich den Gedanken an seine Realität und Wahrhaftigkeit und an die Realität alles dessen, was er voraussetzt, ergreift“. Was Fichte hier dramatisch in seinem Buch darstellt, hatte sich bei seinen Schülern in Wirklichkeit abgespielt. Johann Georg Rist erzählt in seinen „Lebenserinnerungen“<sup>8</sup>, wie ihm 1795 als Studenten der junge Herbart sein schönes naives Weltbilde einreißt und ihm begreiflich macht, „daß nur in meinem Kopfe jene Gesetze des Weltalls, das Weltall selbst, die ganze leibliche und übersinnliche Natur

samt allen ihren Erscheinungen existiere, daß ich mich nur in allem sehe und folglich auch nichts habe außer mir, alles Andere Schatten von mir, ein Traum der Seele sei, in ihren Tiefen geträumt.“ „Ich mußte ihm stillhalten und langsam den Becher der Vernichtung trinken. Es war eine furchtbare Stunde.“ Herbart „faßte aber meine Hand und tröstete mich mit sanften Worten: Das Verlorene werde sich schöner und sicherer wiederfinden; er verhielt erhabene freie Aussicht, herzerquickende Wonne und mächtiges Gefühl meiner selbst“, und „führte mich schon am folgenden Tag in die Tiefen der Fichteschen Philosophie ein.“

Viel ernsthafter entwickelt Schopenhauer den Traumcharakter der Welt von Kant her und gefährlicher, weil er hier wieder die alte Verbindung mit dem Pessimismus eingeht. In seiner Kritik der Kantischen Philosophie meint er, daß „die deutliche Erkenntnis der traumartigen Beschaffenheit der Welt die eigentliche Basis der ganzen Kantischen Philosophie, ihre Seele und ihr allergrößtes Verdienst sei“, und in dem ersten Buch von „Welt als Wille und Vorstellung“<sup>9</sup> heißt es: „Wir haben Träume; ist nicht etwa das ganze Leben ein Traum?“ Wir unterscheiden sie tatsächlich nur beim Erwachen, aber Zusammenhang in sich hätten sie beide, und wenn man den Standpunkt außerhalb beider nähme, so fände sich in ihrem Wesen kein bestimmter Unterschied, und man sei genötigt, den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum sei<sup>10</sup>.

Tiefer noch geht er dem Traumcharakter des Lebens nach in dem Aufsatz „Über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksal des Einzelnen“<sup>11</sup>. Hier verfolgte er vor allem den Zwang des Traums, der als unheimliches Schicksal auftritt und doch im Grunde aus uns selbst stammt, und wie der Wille von einer Region aus wirkt, die weit über unser vorstellendes individuelles Bewußtsein hinaus liegt. „Das Subjekt des großen Lebenstraums ist in gewissem Verstande nur eines, der Wille zum Leben. Es ist ein großer Traum, den jenes eine Wesen träumt, aber so, daß alle seine Personen mitträumen. Im großen Traum des Lebens findet ein wechselseitiges Verhältnis statt, in dem nicht nur der eine im Traum des anderen figuriert, sondern auch dieser wieder in dem Seinigen; so daß vermöge einer wirklichen harmonia praestabilita jeder doch nur das träumt, was ihm, seiner eigenen metaphysischen Lenkung gemäß angemessen ist.“ Eine wunderliche Übersetzung von Leibniz' Monadenwelt. „So spiegelt sich Alles in Allem, klingt jedes in jedem wieder“<sup>12</sup>. Der objektive kausale Zusammenhang der Erscheinungen steht zugleich in einem subjektiven Zusammenhang, der nur im Bezug des erlebenden Individuums vorhanden ist, so daß das, was als notwendig eintritt, andererseits als bloßes Bild für mich und Staffage meines Lebenstraums anzusehn ist.

Ganz neue Denkmittel für die Interpretation sind hier gefunden, vor allem das Überpersönliche des Unbewußten und der Symbolcharakter der Traumerscheinungen. Die Musik mit ihren Motiven und Wandlungen war

wie die eigentliche Kunst dieses Traumlebens. Die Wirkung Schopenhauers auf die Dichter und Musiker von Richard Wagner bis zu Hofmannsthal<sup>13</sup> war groß. Er selbst hatte die Dichter als die eigentlichen Entdecker des Traumcharakters der Welt angegeben, und hier hat denn auch das Traumverstehen des Lebens seine wahre Heimat.

Das große Gefühl, die Affekte, alle irrationalen Erfahrungen erzeugen durch eine eigentümliche Färbung der Wirklichkeit das Traumgefühl. In der Philosophie der Renaissance hat man diesen Zusammenhang zum erstenmal gesehen, vor allem hat Montaigne erkannt, wie unser Urteil durch die Erregung der Affekte die Wirklichkeit umschafft im Guten wie im Bösen, wie alle großen Leistungen nur bei irgendwie gestörtem Gleichgewicht der Seele zustande zu kommen scheinen. „Es ist doch spaßhaft, wird die Vernunft durch Leidenschaft verdrängt, so werden wir tugendhaft, wird sie ausgerottet, werden wir Propheten und Wahrsager — unser Wachen ist verschlafener als das Schlafen, unsere Weisheit unweiser als der Wahnsinn, und unsere Träume wertvoller als unsere Reden.“ So erscheint in dieser Zeit das irrationale Leben als die produktive Höhe des Menschen, zugleich doch mit dem Bewußtsein, wie die Leidenschaft uns umnebelt und Innen- und Außenwelt darum voll Trug sind. Aus diesem zweiseitigen Lebensgefühl muß man die Dichter jener Zeit verstehen, aus ihm stammt jenes reife Wort Shakespeares in dem „Sturm“: „Wir sind aus solchem Zeug wie das zu Träumen, und unser kurzes Leben ist vom Schlaf umschlossen.“ Hamlet sagt: „S'ist ein Ziel aufs innigste zu wünschen: sterben — schlafen! Vielleicht auch träumen.“ Gryphius dichtet: „Sterbliche, was ist das Leben, als ein ganz vermischter Traum?“

In aller Größe hat Calderon diese Metaphysik des Lebens entwickelt in seinem Drama „Leben ein Traum“. Der König hat seinen Sohn in einsamem Kerker auferziehen lassen, weil ihm Schreckliches von ihm prophezeit war. Nun will er gleichsam ein Experiment mit ihm machen, um seine Gesinnung zu erproben. Er wird im Schlaf ins Schloß gebracht; bewährt er sich nicht, so soll er nach einem Tag wieder in sein Gefängnis zurückgetragen werden, und man soll ihm sagen, daß er nur geträumt habe. „Und nicht mit Unrecht wird er also denken, denn dieses Leben selbst ist Traum.“ Und so geschieht es. Sigismund findet sich nach ungeheurem Erleben wieder im Kerker und man sagt ihm, er habe geträumt. Es war ein Schatten nur vom Leben. Eins ist aber von seinem Traum geblieben: seine Liebe, die war wirklich. In großen Versen führt er sich diesen Traumcharakter des Lebens vor:

In den Räumen  
der Wunderwelt, worin wir weben,  
ist nur ein Traum das ganze Leben,  
und jeder Mensch, erfähr ich nun,  
er träumt sein ganzes Sein und Tun,  
bis dann zuletzt die Träum entschweben.

Nun geht er die ganze Breite der Menschheit durch, Könige, Reiche und Arme, Liebe und Haß, „was alle sind, das träumen alle, obgleich nicht einer es erkennt“.

Was ist das Leben? Raserei.

Was ist das Leben? Hohler Schaum,  
ein täuschend Bild, ein Schattentraum.  
Gar wenig kann das Glück uns geben,  
denn nur ein Traum ist alles Leben,  
und selbst die Träume sind ein Traum.

Als nun wirklich die Aufforderung zur Herrschaft an ihn kommt — Empörer gegen den König holen ihn als Führer —, da bleibt die neue Einsicht, und er kann die Versuchung abweisen: „Weiß ich doch, ein Traum ist alles Leben.“ Aber er ist kein resignierter Pessimist, dazu ist diese Zeit zu stark:

Hah, laßt uns träumen!

So laßt von Macht uns träumen und kühner Tat,  
aber dann recht handeln auch im Traum.  
Sei es Wahrheit oder Traum,  
recht muß ich handeln.

So ist auch hier die Sicherheit gefunden, die Shaftesbury und dann Fichte philosophisch formulierten. Noch zweimal kommt die Versuchung an ihn heran, nun verinnerlicht. Einmal als Liebe, und ihre Dialektik sagt: „Traum ist's und weil's das ist, so laß von Wonne jetzt uns träumen, die doch einst in Leid sich wandelt. Wenn doch alle Größe schwindet, so genieße, was in Träumen wird genossen.“ Aber er bleibt fest: „Auf die Freude folgt das Weinen.“ Er sucht das Ewige da, wo „der Ruhm nicht wandelbar, das Glück kein Schlummer und die Hoheit keine Traumgestalt: die Ehre der erfüllten Pflicht“. Die Versuchung kommt zum zweiten Male, als der überwundene König vor ihm kniet. In dem Sieg über sich ist dann Realität über allen Traum hinaus gegeben.

Dieses Ineinander von Leben und Traum kehrt nun immer wieder, wo das Irrationale als das eigentliche Leben der Menschen erfahren wird. So am Ende des 18. Jahrhunderts, als auf dem Hintergrund einer großen mystisch-skeptischen Bewegung — skeptisch gegen den Verstand und alle Theorie — der Sturm und Drang emporkam. Im „Werther“ schreibt Goethe: „Daß das Leben der Menschen nur ein Traum ist, ist manchem schon so vorgekommen, und auch mit mir zieht dieses Gefühl immer herum.“ Der „Faust“ hat noch Spuren jener poetischen Form, das wilde Geschehn als Traum zu zeigen, z. B. in der Walpurgisnacht. Der Faust des Maler Müller erwacht aus seinem Traum in der Wohnung der Eltern, gerade, als ihn die Hölle verschlingen will, und er ist dann froh, daß die Geschichte nicht wahr ist. Der junge Herder hat gelitten unter der Unwirklichkeit seiner Existenz, wo

ihm alles „wie Traum und Schattenspiel“ vorkam. „Ein Traum ist unser Leben auf Erden hier. Wie Schatten auf den Wolken schweben, entschwinden wir“<sup>14</sup>.

In der Romantik erlebt der Traum dann seine absolute Geltung. Das unbewußte Gestalten der Traumfantasie soll das Schaffen der Natur erklären und soll auch das Ideal des Lebens bestimmen. Neue seelische Perspektiven werden hier eröffnet, wie sie seinerzeit die Entdeckung der Landschaft für das Bild brachte, eine Freiheit der Gefühlsbewegung und das Wirklichwerden einer Form, die frei von Spießigkeiten ist und überall den metaphysischen Hintergrund durchleuchten läßt. Robert Schumann schreibt über seine Klavierfantasie den Vers Friedrich Schlegels:

Durch alle Töne tönet  
im bunten Erdentraum  
ein leiser Ton gezogen  
für den, der heimlich lauschet.

Es muß hier genügen, auf die große Arbeit von Béguin über den Traum in der romantischen Dichtung hinzuweisen<sup>15</sup>. Aber auch die Biedermeierzeit hat noch mit ihm gespielt. Eins ihrer charakteristischsten Stücke ist Grillparzers „Der Traum ein Leben“, diese Umkehr von Calderons Thema. Grillparzer hatte lange geschwankt, welchen Titel er seinem Drama geben sollte: „Des Lebens Schattenbild“ oder „Traum und Wahrheit“? Das alte Schema der Antike, der Gegensatz von der Hütte mit ihrem bescheidenen Frieden zu der großen Welt des Ruhms und der Macht, der beiden Ebenen, in denen unser aller Leben verläuft, der idyllischen und der faustischen, von Philister und Genie, vom Trivialen und Heroischen, von Heim und Welt, ein Gegensatz, der schon die Aufklärung so beschäftigte und Goethes eigenstes Lebensproblem war, wird hier noch einmal in einem Drama ausgetragen, aber nun aus der Lebensstimmung des Biedermeier. Es sind zwei verschiedene Sprachen, die die Menschen sprechen, die Sprache des stillen Hauses und die des Ruhms der Größe. Der Versucher höhnt:

Nun so lernt denn seine Sprache,  
Bleibt im Land und nährt euch redlich!  
Auch die Ruhe hat ihr Schönes.

Der junge Mensch mit den Bildern der Heldensage in der Seele will aus dieser Ruhe ausbrechen:

Nicht mehr in dem Qualm der Hütte,  
Eingeengt durch Wort und Sorge,  
Durch Gebote, durch Verbote,  
Frei, mein eigener Herr und König!

Und so träumt er in der Nacht vor der Trennung ein unheimlich großartiges, blutbeflecktes und sündenschweres Leben, das ihn zu höchster Höhe



und zu tiefstem Entsetzen führt, aus dem er erwacht und merkt, daß er geträumt hat:

Eine Nacht! Und war ein Leben,  
 Eine Nacht. Es war ein Traum.  
 All die Größe, all die Greuel,  
 Blut und Tod, und Sieg und Schlacht? —

Die tiefe Erfahrung ist da, daß die Größe gefährlich ist und der Ruhm ein leeres Spiel.

Eines nur ist Glück hinieden,  
 Eins: des Innern stiller Frieden  
 und die schuldbefreite Brust.

Aber auch diese Bescheidung spricht noch nicht die letzte Gewißheit aus; auch ihre Wahrheit hat noch einen pessimistischen Hintersinn, der den Traumcharakter jedes Lebens erkennt:

Schatten sind des Lebens Güter,  
 Schatten seiner Freuden Schar,  
 Schatten Worte, Wünsche, Taten,  
 Die Gedanken nur sind wahr  
 Und die Liebe, die du fühlst,  
 Und das Gute, das du tust;  
 Und kein Wachen als im Schläfe,  
 Wenn du einst im Grabe ruhest.

Das 19. Jahrhundert war im ganzen zu sicher und zu extrovert gerichtet, um an seiner Wirklichkeit zu zweifeln, aber schon Hebbel sagt: „Mein Gedanke, daß Traum und Poesie identisch sind, bestätigt sich mir immer mehr“, und die Lyrik der nächsten Generation, der Mombert und Dehmel, Stefan George und Hofmannsthal, die sich von neuem an die Irrationalität hingibt, findet im Traum wieder das tiefste Wort für das Rätsel des Lebens. Selbst ein Mann wie Liliencron, den man als Realisten bezeichnet, kann im „Poggfred“ fragen: „Erinnerung kommt. Was ist das ganze Leben? Ein Schattenspiel? Ein Traum? Ein Narrenstreich?“ Der Traum ist bei diesen Lyrikern nicht bloß ein Kunstmittel neben andern, das die grobe Wirklichkeit entrealisiert und Vergangenheit und Zukunft in die Gegenwart zieht, sondern Ausdruck ihrer ganzen Lebensstimmung. Das Wesen ihres Gefühls ist der Versuch, die zartesten Beziehungen, die von Mensch zu Mensch und von allen Dingen zueinander gehen, gleichzeitig fühlen zu lassen, ohne Vermittlung der Reflexion, und nicht als einzelne, sondern immer in ihrer Gesamtheit. Die Seele löst sich los von der führenden Bestimmung des Verstandes und des gerichteten Willens in einer stummen Ausbreitung, in der

alles auf einmal gefühlt wird. Das gibt die Traumstimmung, wie Hegel sie einmal in seiner Encyclopädie beschreibt<sup>16</sup>: „Im Zustand des Träumens ist die Seele nicht bloß von vereinzeltten Affektionen erfüllt, sondern mehr, als in den Zerstreuungen der wachen Seele gewöhnlich der Fall ist, zu einem tiefen, mächtigen Gefühl ihrer ganzen individuellen Natur des gesamten Umkreises ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gelangt.“ Es ist eigentlich die Musik, die solchem Zustand den wahren Ausdruck gibt, und so hat das Wort Traum bei allen diesen Dichtern eine ähnliche Funktion, es ist immer wie das Anschlagen eines Akkords, der das Gesagte vertieft und gleichzeitig wieder auflöst. Es wäre eine lohnende Arbeit, der Funktion des Traums in dieser Dichtung, z. B. bei Stefan George, und dem Gebrauch des Wortes Traum mit seinen Abwandlungen einmal systematisch nachzugehen.

Keiner dieser Generation hat das „Weltgeheimnis des Traums“ stärker erlitten als Hofmannsthal: „Die Geborgenheit und die Gebundenheit im Lebenstraum, die Seeligkeit des Traums und die Angst vor der Suprematie des Traums über den Geist“<sup>17</sup>. „Meiner Seele Nahrung ist der tiefe Traum.“ Schopenhauer und die Psychoanalyse Freuds bestimmen seine Auffassung des Traums. Wie Schopenhauer sucht er das Überpersönliche im Dunkel des Unbewußten, und wie Freud erklärt er aus „eingeklemmten Affekten, verschwiegene Bildern des Grausens, unterdrückten Einsichten“<sup>18</sup>. Ein frühes Gedicht beginnt mit Shakespeares Worten: „Wir sind aus solchem Zeug wie das zu Träumen“, und endet: „Und drei sind Eins: ein Mensch, ein Ding, ein Traum.“ Ein Gedicht in der Nachlese sagt: „In Gottes Netz, im Lebenstraum gefangen.“ Im Traum „entriegelt sich ihm das Innerste“. Traumhaft wird alles auf einmal gefühlt, wie es im „Traum von großer Magie“ heißt:

Er fühlte traumhaft aller Menschen Loos,  
sowie er seine eigenen Glieder fühlte.  
ihm war nichts nah und fern, nichts klein und groß.

oder:

All in Einem, Kern und Schale,  
dieses Glück gehört dem Traum . . .  
tief Begreifen und Besitzen!  
hat das wo im Leben Raum? . . .

Er „weiß nicht, wo sich Traum und Leben spalten“, und spricht „von den großen Träumen und der häßlichen Gewalt des Lebens“. Zweimal enden seine Spiele mit dem Traumgedanken, verschieden nach seinen beiden Möglichkeiten. Das Schlußwort Claudios in „Tor und Tod“ ist:

So wach ich jetzt, im Fühlensübermaß  
vom Lebenstraum wohl auf im Todeswachen.

Und das Spiel von dem „weißen Fächer“ schließt:

Doch was euch Glück erscheint, indes ihr's lebt,  
ist solch ein buntes Nichts, vom Traum gewebt.

In jungen Jahren hat Hofmannsthal versucht, Calderons Drama neu zu gestalten, veröffentlicht wurde dann nur ein Fragment. Aber er hat diesen Lebenstraumgedanken neben dem vom Spiel der Welt sein ganzes Leben hindurch festgehalten, um ihm im „Turm“ seine endgültige Form zu geben, — der dritten Fassung des großen Themas! Aus der traumhaften Ichbefangenheit der Jugend und dem Traum von großer Magie des Dichters wurde auch hier die Erfahrung des Leides, die aus der Macht entsteht, und die neue Lösung aus dem Traum von der großen Gewalt ist jetzt die östliche: die leidende Bewährung des Geistes, der sich gegenüber den Versuchungen der Macht unbefleckt erhält.

Hofmannsthal sagt einmal: „Der Sinn des Lebens ist der Traum von morgen.“ Das ist nicht aktiv gemeint, sondern introvert:

Noch flog ein Falk, still leuchtete der Raum:  
im Leben lag mein Herz, in Tod und Traum.

Unsere Gegenwart hat die Traumkrankheit der Generation von 1900 überwunden — wir sind grausam geweckt worden, und Plan und Arbeit regieren. Entscheidung und Leistung sind die allgemeinen Lösungsworte. Aber die Funktion des Traums ist damit nicht erloschen. Eine traumlose Jugend hätte keine große Zukunft. „Ein Volk, das nicht dichtet und träumt, vergeistigt sein Schicksal nicht“, hat Leo Weismantel einmal geschrieben. Er hat damit nicht die Traumfabrik des Films gemeint. Unsere Seele ist gespannt zwischen die Pole des Traumspiels und der nüchternen Anstrengung des wachen Tages, sie lebt nur wahrhaftig in diesem Wechsel und seinem nie ganz aufzulösenden Ineinander, und noch „unser Alltag ist der auf hartnäckige Arbeit umgestellte Traum“.

## 8.

### Friedrich Schleiermacher

(1957)

Friedrich Schleiermacher wurde schon von seinen Freunden und Zeitgenossen als ein großer Mann angesehen, so sehr er dies Prädikat für sich selbst ablehnte. So schreibt er 1808 an seine Freundin Henriette Herz: „Wie wunderlich mir immer zumute ist, liebe Jette, wenn Du mich *groß* nennst, das kann ich Dir gar nicht sagen. Du weißt, daß ich die Bescheiden-

heit ordentlich hasse und daß ich recht gut weiß, was ungefähr an mir ist; aber groß, das wüßte ich wahrlich nicht, wo es mir säße.“ Und noch 1831 lehnt er in einer öffentlichen Erklärung heftig „den pomphaften Namen des großen“ ab. Wir zählen ihn heute trotzdem zu unsern größten Deutschen, wie denn Karl Barth in seiner „Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert“ sich nicht scheut, das Wort Schleiermachers, mit dem er in seiner Akademierede über Friedrich den Großen den Begriff des großen Mannes definiert, auf ihn selber anzuwenden: „Nicht eine Schule stiftet er, sondern ein Zeitalter.“ „An der Spitze einer Geschichte der Theologie der neuesten Zeit gehört und wird für alle Zeiten gehören der Name Schleiermacher und keiner neben ihm.“ „Der Mann, der Schleiermacher nicht nur kritisieren, sondern sich mit ihm messen könnte, ist noch nicht auf dem Plan.“

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, am 21. November 1768 in Breslau geboren, war der Sohn eines preußischen reformierten Feldpredigers aus altem Pfarrergeschlecht. Auch seine kluge, liebevolle Mutter war die Tochter eines Hofpredigers, und ihr Bruder Stubenrauch war Professor der Theologie in Halle. Die religiöse Grundstimmung des Lebens, die Zugehörigkeit zum reformierten Bekenntnis und das Preußentum des Vaters sind die drei großen Mitgaben seiner Herkunft. Er hat später erzählt, daß sein erstes Gefühl das religiöse gewesen sei. Die liberalere Geistigkeit der Reformierten blieb ihm immer stolz bewußt, und sie wirkte tief auch in sein politisches Denken hinein. Und die krieglerische Haltung des Feldpredigers, dem die Kugeln in die Trommel einschlugen, vor der er predigte, prägte ihn früh. Während seines Kampfes um die Agende berichtete er, daß er die Militär-agende in seiner Jugend auswendig gewußt habe, und an Henriette Herz schreibt er, das Leben habe für ihn nur einen Wert, wenn es ein kämpfendes sei.

Er besuchte zunächst, ein erstaunlich frühreifer Knabe, die Schule in Pleß; dann brachten ihn die Eltern 1783 nach Gnadenfrei zur Aufnahme in das Pädagogium der Brüdergemeinde in Niesky. Der stille Frieden dieser Unität, ihre Konzentration auf das Leben mit Christus, der innige Verkehr mit den Freunden und die gemeinsame Vertiefung in ihre Gemüts-erfahrungen nahmen ihn für einige Jahre ganz gefangen. 1802 schrieb er bei einem Besuch seiner Schwester in Gnadenfrei: „Hier ging mir zuerst das Bewußtsein auf von dem Verhältnis des Menschen zu einer höheren Welt. Hier entwickelte sich zuerst die mystische Anlage, die mir so wesentlich ist und mich unter allen Stürmen des Skeptizismus gerettet und erhalten hat. Damals keimte sie auf, jetzt ist sie ausgebildet, und ich kann sagen, daß ich nach Allem wieder ein Herrnhuter geworden bin, nur von einer höheren Ordnung.“ Es kamen aber doch auch bald schwere Tage für ihn. Das in der Gemeinde geforderte Grunderlebnis von der Verdorbenheit der menschlichen Natur und dem Durchbruch der Gnade wollte seiner Wahrhaftigkeit

nicht gelingen. Zudem hatte schon in der Plesser Schule ein Lehrer, ein Schüler Ernestis, seine Begeisterung für die alten Sprachen geweckt, und auch in Niesky gab es Lehrer, die die Jungen in die Welt der griechischen Dichtung und Philosophie führten. Halb autodidaktisch las er sich mit den Freunden durch die antike Dichtung, aber wie disparat war diese Lektüre zu dem Christusleben der Gemeinde! Diese Spannung hat er zeit seines Lebens eigentlich nicht überwunden. Im Herbst 1785 wurde er nach Barby in das Seminar der Brüdergemeinde versetzt, das vor allem für ihr Predigt- und Schulamt bestimmt war. Es wurde ihm bald deutlich, daß ihn diese eingeschränkte religiöse Schulung, die sich ängstlich gegen alle Eindrücke von außen abschloß, nicht befriedigen konnte. Auf heimlichen Wegen verschaffte die Freunde sich die neue Literatur, aber schließlich ertrug Schleiermacher die Unwahrhaftigkeit seiner geistigen Existenz nicht mehr. In den „Monologen“ sagt er: „Im schönen Genuß der jugendlichen Freiheit hab ich die große Tat vollbracht, hinwegzuwerfen die falsche Maske, das lange mühsame Werk der frevelnden Erziehung.“ Im Januar 1787 schickt er dem Vater den großen Brief, in dem er ihm mit zitternden Händen und unter Tränen, aber mit der kühnen Offenheit, die immer wieder bei ihm erscheint, gesteht, daß er an die Gottheit Christi und seine stellvertretende Versöhnung nicht glauben kann, und ihn bittet, zum Studium nach Halle gehen zu dürfen. Dieser Brief und die Antworten des Vaters sind ergreifende Dokumente unserer religiösen Geschichte.

Schließlich gibt der Vater nach, und Schleiermacher zieht zu seinem Onkel Stubenrauch, wo er nun unter den bescheidensten Verhältnissen das freie Studium aufnimmt. Die Theologen dort konnten ihn nicht fesseln, wirklich beeindruckt wurde er von dem Wolffianer Eberhard, der ihn in die Geschichte der Philosophie einführte und auf Plato und Aristoteles hinwies. Im wesentlichen blieb er aber auch hier ein Autodidakt. Er muß in seiner Einsamkeit führerlos alles durcheinander gelesen haben. Später nannte er die Zeit in Halle eine der wunderlichsten seines Lebens, „wie das Chaos, ehe die Welt geschaffen wurde.“ Schon zwei Jahre später verläßt er die Universität und geht mit dem Onkel nach Drossen, wo Stubenrauch die Predigerstelle übernommen hatte, um sich hier auf das theologische Examen vorzubereiten. „Ich fürchte nur, mein guter Genius wird ominös die Flügel über meinem Haupt schütteln und davon fliegen, wenn ich von theologischen Subtilitäten Red und Antwort geben soll, die ich im Herzen — verlache.“

Aber 1790 bestand er das Examen vor dem reformierten Kirchendirektorium in Berlin, und ein Freund der Familie, der Hofprediger Sack, verschaffte ihm die Hofmeisterstelle beim Grafen von Dohna in Schlobitten.

In diesem vornehmen, kinderreichen und geistig sehr lebendigen ostpreußischen Haus öffnete sich für ihn die große Welt. Nach den langen Internatsjahren mit ihrer abstrakt männlichen Umgebung und der Einsam-

keit in Halle ging ihm hier „der Sinn auf für schönes gemeinschaftliches Dasein, ich sah, wie Freiheit erst veredelt und recht gestaltet die zarten Geheimnisse der Menschheit“. Er gewann das Vertrauen der Familie und die Liebe seiner Schüler, predigte auch schon damals ohne Niederschrift, seine Gedanken nur im Kopf formulierend. Vor allem aber lernte er hier das Wesen der Frau kennen. „Nur durch die Kenntnis des weiblichen Gemütes habe ich die des wahren menschlichen Wertes gewonnen“, schreibt er später in Erinnerung an die junge Gräfin Friederike. Seitdem hat er immer wieder den Verkehr mit den Frauen gesucht, weil sie seine reine Art besser verstanden als die Männer. Die Natur der Frauen erschien ihm edler und ihr Leben glücklicher, „und wenn ich je mit einem unmöglichen Wunsch spiele, so ist es mit dem, eine Frau zu sein“. Von Wilhelm von Humboldt wird ein ähnlicher Wunsch geäußert, und schon Goethe erschien das Ideale immer in weiblicher Gestalt. Es begann eine tiefe Wendung bei uns im Verhältnis der Geschlechter, und Schleiermachers „Katechismus der Vernunft für edle Frauen“ hat dann da wie ein Fanal gewirkt. Die eigentümliche Mischung von zartestem Taktgefühl für die feinen Regungen des Gemüts mit dem schärfsten männlichen Verstand, kritisch und konsequent, und einer Energie des Willens, der seine Kraft aus der Tiefe der Wahrheit holte, machte den Zauber seines Wesens aus.

Nach fast drei Jahren mußte Schleiermacher Schlobitten verlassen, aber das Verhältnis zu der Familie, besonders zu den Söhnen, blieb ganz fest. Schleiermacher ging zunächst an das Berliner Seminar Gedikes, zugleich als Erzieher an ein Waisenhaus. Aber die Schule bedrückte ihn, und er war froh, als sich bei einem Verwandten in Landsberg die Stelle eines Adjunkten für ihn fand, wo er nun zum erstenmal in die volle Arbeit des Geistlichen eintrat mit tiefer Freude am Predigen und fast noch größerer am Konfirmandenunterricht. Zwei Jahre hat er dort verbracht, neben seinem Predigerberuf sich kritisch mit Spinoza und Kant auseinandersetzend.

Dann kam die zweite große Wendung seines Lebens. Er übernahm die reformierte Predigerstelle an der Charité in Berlin. Von seiner Tätigkeit als Krankenhausgeistlicher haben wir keinen Bericht, wissen nicht, wie er sich mit den Erfahrungen von Schmerzen und Tod abgefunden hat. Er war ganz erfüllt von der neuen geistigen Geselligkeit, in die er in Berlin geriet. Alexander von Dohna brachte ihn zu Henriette Herz, in deren Haus sich damals alles traf, was geistigen Anspruch machte. Anfang Juli 1797 kam Friedrich Schlegel nach Berlin, und es entwickelte sich zwischen ihm und Schleiermacher eine heftige produktive Freundschaft. „Für mein Dasein in der philosophischen und literarischen Welt geht seit meiner näheren Bekanntschaft mit ihm gleichsam eine neue Periode an.“ Schlegel zog zu ihm in die Wohnung, und es begann ein unendliches Gespräch. Man spürt das Glück, das Schleiermacher in dieser Gemeinschaft überkam, aus jedem Brief, den er damals schrieb. Schlegel regte alle Tiefen in ihm auf, und er kam in

Beziehung zu dem ganzen Kreis der Romantiker mit allen ihren Problemen. Schlegel reizte ihn auch zum Schreiben. „29 Jahre und noch nichts gemacht, damit konnte er gar nicht aufhören.“ Er liefert denn auch einige Fragmente für das Athenäum, arbeitet an dem „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“, die wie Schillers ästhetischer Staat die sittliche Form der neuen Gesellschaft zeigen wollte, von der aber nur ein Teil im Druck erschien. Aber dann kommt wie ein plötzlicher Blitz im Frühjahr 1799 das kleine Werk heraus, das ihn unsterblich machen sollte: „Die Reden über Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern.“ Es war der erste Durchbruch der religiösen Grundhaltung, die in der dritten Phase der Deutschen Bewegung die dichterische ablöste. Schleiermacher vermochte das, weil er den ganzen Reichtum des geistigen Lebens seiner Generation in sich aufgenommen hatte, ohne darüber den Zusammenhang mit dem religiösen Gewissen zu verlieren. Der verachtete Gegner ist die Aufklärung, der Nützlichkeitsmensch. Die „Gebildeten“ stehen auf einem höheren Standpunkt, aber sie leben rein in den Grenzen der Humanität. „Es ist Euch gelungen, das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, daß Ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürft, und nachdem Ihr Euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid Ihr überhoben, an dasjenige zu denken, welches Euch schuf.“ Schleiermacher prophezeit mit voller Klarheit die Auferstehung der Religion in dieser Bewegung, sein Buch will in sie eingreifen, nicht bloß wissenschaftlich feststellen, was Religion ist, sondern Religion verkünden. Die Religion will das Universum nicht erklären wie die Metaphysik, will es auch nicht aus Kraft der Freiheit fortbilden wie die Moral, sondern sie will es anschauen und sich von ihm im Gefühl ergreifen lassen. Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion, ist die Hybris des Prometheus. Der Mensch hat sich hier das Gefühl der Gottähnlichkeit geraubt, es kann ihm nicht gedeihen, wenn er sich nicht auch seiner Beschränktheit bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unendlichen. Alle Formeln der Metaphysik sind im Grunde nur Mythologie. Wir erfassen das Universum bloß in dem eigenen Akt, in dem der ganze Mensch (Anschauung und Gefühl) sich an das Ganze der Erscheinungen hingibt, die eigene Existenz mit eingeschlossen, und nun in ihm eine Einheit anschaut, aus der heraus ihm das Einzelne als vom Unendlichen bedingt, aufgeht. Solche Anschauungen sind immer etwas Einzelnes. Jeder Versuch, sie zu verbinden und in ein System zu bringen, ist schon wieder die Leistung des abstrakten Denkens. „Wer wahrhaftig um seine Religion weiß, wird jeden scheinbaren Zusammenhang dem Einzelnen tief unterordnen und ihm nicht das Kleinste von diesem aufopfern.“ Die Dogmen sind nur der abstrakte Ausdruck solcher Anschauungen. Denken und Handeln folgen ihren eigenen Werten, aber jede dieser Handlungen hat doch eine Seite, nach der sie von dem Bewußtsein des Enthaltenseins alles Endlichen im Unendlichen getragen ist. Schleiermacher drückt das so

aus: Der Mensch solle alles mit Religion tun, nichts aus Religion. Die Folge dieser Grundstellung ist, daß jede Religion individuell und positiv ist. Eine natürliche Religion ist ein Unding, es gibt nur historische Religionen, denn sie entstehen nur aus der lebendigen Erfahrung. Auch hier steht er ganz im Zusammenhang seiner Generation, wie er denn später sagt: „Eine allgemeine Religion und eine von aller Nationalität entblößte Sitte sind ebensolche Chimären wie eine allgemeine Sprache und ein allgemeiner Staat.“ Wer eine fremde Religion verstehen will, muß von ihrem individuellen Keimpunkt ausgehen und ihre Grundanschauung finden. „Alle Kenntnis vom Einzelnen hilft Euch nichts, solange Ihr diese nicht habt, und Ihr habt sie nicht eher, bis Ihr alles Einzelne aus Einem erklären könnt.“ Die Grundregeln jeder Hermeneutik werden hier ausgesprochen und auch ihr Zirkel schon gesehen. Das Komplement zu dieser Individualität jeder Religion ist nun aber — genauso wie Goethe das in den „Geheimnissen“ ausgedrückt hat —, daß die ganze Religion nur in allen Individuen zusammen ist, daß das Bewußtsein der eigenen religiösen Individualität auf das innigste verbunden ist mit dem Bewußtsein auch ihrer Grenze und der Sehnsucht, fremde individuelle Religion anzuschauen und in einer Gemeinschaft der Religion zu leben. Der Religiöse ist darum notwendig gesellig. Schließlich die Bildung zur Religion! Auch hier ist er der Gegner der Aufklärung. „Unterricht in der Religion“ ist für ihn „ein abgeschmacktes und sinnleeres Wort“. Anschauung kann man nicht lehren. Er steht auch hier wie seine ganze Generation: alles Geistige ist spontane Leistung. Wie man Kunst und Sittlichkeit nicht unterrichten kann, so auch nicht Religion. „Das einzige Mittel für sie ist nur dies, daß sie sich frei äußert und mitteilt, wobei die Voraussetzung ist, daß, wo sie sich mit aller ihrer eignen Kraft bewegt, sie auch hindurchdringen werde bis ins Innerste eines jeden Individuums und dort das Ähnliche aufregen.“

Es war etwas von Sturm und Drang in diesen „Reden“, auch in ihrem gesteigerten Stil, aber vor allem in der Kühnheit, mit der seine Mystik auch den persönlichen Gott und die Unsterblichkeit der Seele als bloß symbolische Ausdrücke erklärte, die aus der Phantasie stammen. „Gott ist nicht alles in der Religion, sondern Eins und das Universum ist mehr.“ Und „die Unsterblichkeit darf kein Wunsch sein, wenn sie nicht erst eine Aufgabe gewesen ist, die Ihr gelöst habt.“ „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, daß ist die Unsterblichkeit der Religion.“

Das Buch erschien anonym, aber bald war der Verfasser doch bekannt. Die Wirkung in der Jugend war groß, das Buch erschien ihr wie „ein Anstoß zu einer ewigen Bewegung“, selbst Hegel wurde von ihm tief getroffen. Aber die ältere Generation sah in ihm Pantheismus, zumal er den „Manen des heiligen verstoßenen Spinozas“ huldigte und sogar immer wieder in antiker Weise von „Göttern“ sprach.



Den Reden schickte er 1800 die „Monologe“ nach, die sein Lebensideal in der Form der Selbstdarstellung verkündeten. „Mir ist der Geist das erste und einzige.“ Der Geist wird seines schöpferischen Wesens inne, „alles Äußere ist nur Welt, nicht ich“. „Nur sein innerstes Handeln, in dem sein Wesen besteht, ist frei, und es soll jeden Moment aus der Zeit als Element der Ewigkeit herausgreifen und in ein höheres, freieres Leben verwandeln.“ An die Stelle der fordernden Regelethik tritt eine bildende Ethik. „Die Menschheit in sich zu betrachten und wenn man einmal sie gefunden, nie den Blick von ihr zu wenden, ist das einzige Mittel, von ihrem heiligen Boden sich nie zu verirren.“ Aber diese Menschheit ist keine uniforme Einheit. „Meine höchste Anschauung ist, daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen soll, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare und wirklich werde in der Fülle der Unendlichkeit.“ Das principium individui ist das mystischste in der Philosophie, schrieb er damals. Seine Entdeckung der Bedeutung der Individualität in der Ethik wurde von den Freunden sofort als epochemachend empfunden. „Du bist mir für die Menschheit, was mir Goethe und Fichte für die Poesie und Philosophie waren“, schrieb ihm Friedrich Schlegel. Schleiermacher selbst fühlte sich als prophetischer Bürger einer späteren Welt, der Zukunft angehörig. „Ich sehne mich nach einer neuen Welt!“ „Durch jegliche Tat und Rede eines Jeden schließt sich enger und erweitert sich das schöne freie Bündnis der Verschworenen für die bessere Zeit.“ Ein Ton der Jugend ist in den Monologen, der ihm die Herzen der jungen Menschen seiner Generation gewann, und noch die Jugend späterer Zeiten immer wieder hinriß.

Aber ihm selbst verdunkelte sich damals das Leben. Die Freunde gerieten in ihre schwierigen Liebesbeziehungen, er selbst liebte die tiefveranlagte Frau eines Geistlichen, mit dem sie in unwürdiger Ehe lebte, und die freie Genialität der Liebe zeigte ihre Gefahren. Schlegel veröffentlichte seinen schlechten Roman Lucinde. Schleiermacher kam dem Freund treu zu Hilfe durch ein anonym erscheinendes Buch „Briefe über die Lucinde“, das er selbst später nur mit Verwunderung lesen konnte. Sein wohlwollender Vorgesetzter, Hofprediger Sack schrieb ihm von dem Mißfallen an seinem Verkehr wie an seinen „Reden“. Schleiermacher antwortete offen und tapfer in einem jener großen Briefe, die für sein Wesen so charakteristisch sind, aber die Folge war, daß man ihn als Hofprediger nach Stolz in Ostpommern versetzte.

Hier erlebte er wohl die schwersten Jahre seines Lebens. In dem einsamen kalten Haus wurde er krank, das Klima ertrug er schwer, die Sorge um die geliebte Frau wurde immer größer, und die Tätigkeit als Geistlicher in der Diaspora der Reformierten konnte ihn nicht befriedigen. Mit unendlichen Mühen arbeitete er an den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“, einem herben Buch seines kritischen Scharfsinns, an dem er

aber selber keine Freude hatte. Das positive Ergebnis jener Stolper Zeit war der Beginn an der Übersetzung Platons, die ursprünglich gemeinschaftlich mit Schlegel geplant war, der aber zu träge und unsolide war, um harte Arbeit zu leisten, so daß die Aufgabe bei Schleiermacher blieb. Der erste Band erschien 1804. Die Einleitung, die er dem Werk voraussetzte, wurde für die Platoforschung von der größten Bedeutung. Es war wie die Ausgrabung einer antiken Statue aus dem Schutt der Jahrhunderte. Er hat mit großer Energie und strenger Philologie daran fortgearbeitet, bis 1828 der „Staat“ als letzter Band erschien.

An seinem fünfunddreißigsten Geburtstag schrieb er: „Das unglücklichste Jahr meines Lebens habe ich beendet, aber was können alle künftigen sein, als nur Fortsetzungen von diesem.“ Da kam die Rettung, er erhielt einen Ruf an die Universität Würzburg. Er wollte aber sehr viel lieber in Preußen bleiben. Eine kleine, auch anonym erschienene Schrift „Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens zunächst in Beziehung auf den preußischen Staat“ hatten in Berlin auf ihn aufmerksam gemacht. Er vertrat in ihnen im Sinne des Königs vor allem die eine evangelische Kirche. So wurde er 1804 als reformierter Universitätsprediger und außerordentlicher Professor der Theologie nach Halle versetzt, und nun beginnen, einige leuchtende Jahre für ihn. Zwar brachte die endgültige Entscheidung der geliebten Frau, bei ihrem Mann zu bleiben, noch schwere Stunden, aber die neue Aufgabe, der höchst lebendige Verkehr mit der Jugend, der ihm auch später in Berlin eigen war, eine innige Freundschaft mit Steffens und das fröhliche, musikalische, geistvolle Leben im Haus von Steffens' Schwiegervater Reichardt auf Gibichenstein mit den anmutigen Töchtern gaben ihm wieder eine Heimat. Später sagte er oft, hier in Halle sei er am glücklichsten gewesen. Für die Wirtschaft seines Hauses hatte er seine Schwester Nanny zu sich genommen. Jetzt arbeitete er seine Vorlesungen aus, sich auch hier wieder, in einem neuen Stil, zum freien Sprechen zwingend: die Einleitung in das theologische Studium, die Dogmatik und Hermeneutik und die Ethik. Dann kam nach der Niederlage von Jena der Kriegssturm über Halle, die Universität wurde aufgelöst. Schleiermacher litt schwer darunter. Man rief ihn nach Bremen, aber er wollte Preußen und seinen König nicht verlassen. Das kämpferische Element in ihm wurde leidenschaftlich wach. „Wenn das Glück nicht umschlägt, so wird Napoleon gewiß bald wüten gegen den verhaßten Protestantismus, und dann wird es vor vielen anderen mein Beruf sein, hervorzutreten. Niemand kann wissen, was ihm bestimmt ist in dieser Zeit! Es kann noch wieder Märtyrer geben, religiöse und wissenschaftliche.“ Noch in Halle schrieb er aber mitten in den Verwirrungen des Krieges das Sendschreiben an Gaß über den ersten Timotheusbrief, in dem er die an Plato geübte Methode nun auf die Paulinischen Briefe übertrug. Dezember 1807 übersiedelte er nach Berlin, zunächst als Privatgelehrter Vorlesungen hal-

tend. Bald kam er aber in den engen Kreis der Reformer, trat wie Fichte in den Landsturm ein und wurde mit geheimen Aufträgen betraut.

„Es ist eine herrliche Gabe Gottes, in einer Zeit zu leben wie diese. Alles Schöne wird tiefer gefühlt und man kann es größer und herrlicher darstellen. Ja auch wenn vom reinen Genuß der Liebe die Rede ist, will ich Dich lieber in diese Verhältnisse hineinführen als in irgendein verborgenes idyllisches Leben.“ So schrieb er an Henriette von Willich, die Frau seines verstorbenen Freundes, mit der er sich 1808 verlobt hatte. Er war damals vierzig Jahre alt, seine Verlobte einundzwanzig. Diese Liebe und die Gründung seines Hauses — Henriette brachte zwei Kinder mit in die Ehe — gaben ihm nun nach der langen Irrfahrt den festen Grund des Lebens. Eine tiefe Ruhe und Gelassenheit überkam ihn jetzt, und ein Wille nach Wirkung in der Welt. Er war nun Geistlicher an der Dreifaltigkeitskirche, und seine Predigten erfüllten wie Fichtes Reden die Menschen mit einem neuen Mut. An der Gründung der Universität Berlin war er wesentlich beteiligt, und seine große Denkschrift „Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn“ hat noch heute Bedeutung. „Wissenschaft und Kirche, Staat und Hauswesen — weiter gibt es nichts für den Menschen auf der Welt, und ich gehöre unter die wenigen Glücklichen, die alles genossen hätten.“ Mit großartiger Energie entwickelte er in seinen Vorlesungen Schritt für Schritt die ganze Breite der geistigen Welt, neben der Theologie die Dialektik, die Ethik, Staatslehre, Psychologie, Ästhetik, Pädagogik und Hermeneutik. Leider kam zu seinen Lebzeiten nur die „Glaubenslehre“ zum Druck, die andern Vorlesungen gaben seine Schüler später heraus, aber die Uniform der Redaktion und das verspätete Erscheinen hatten ihnen die Wirkung genommen. Dabei sind seine Gedanken wie seine Methode trotz manchem konstruktivem Schematismus uns heute fast überall näher als die Werke seiner Zeitgenossen. Ist doch zum Beispiel seine Pädagogik gerade heute wirksamer als je. Seine Methode wird am deutlichsten in seiner „Glaubenslehre“. „Immer hat ihm in dem Gefühl des Lebens, den Erfahrungen, die es einschließt, der Tätigkeit, welche es ermöglicht, auch der Kern und das Material dessen gelegen, was wir metaphysisch und religiös wissen können“ (Dilthey). Das Motto der Glaubenslehre ist der Satz des Anselm: *credo ut intelligam*. Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Oder wie er dann selbst schreibt: „Wir verzichten also hier auf jeden anderen Beweis für die Notwendigkeit und Wahrheit des Christentums als den jeder in sich selbst trägt, indem er sich bewußt ist, daß seine eigene Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese, und indem er sich in deren geschichtlichen und inneren Zusammenhang befriedigt fühlt: und das ist der Beweis des Glaubens.“ „Das Wesen der Frömmigkeit ist, daß wir uns im Gefühl unserer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind.“ Das Abhängigkeitsverhältnis

zu dem höchsten Wesen ist aber auch die Gemeinschaft mit demselben. Die Dogmatik ist nur die durch Reflexion entstandene Dolmetschung des Verstandes über das Gefühl. Sie beschreibt und zergliedert die Grunderfahrungen. Parallel zu seiner Theologie und Philosophie ging aber auch jetzt seine philologische Arbeit. Schon 1802 meinte er: „Wer weiß, ob ich nicht noch mit der Zeit mich ganz spielend zu der ersten Klasse der Griechen in Deutschland heraufarbeite.“ Er las 1807 in Berlin über die griechische Philosophie eine Vorlesung, die bei den Sachkennern Bewunderung fand, und er schrieb für die Akademie der Wissenschaften, wo er bald Sekretär der philosophischen Klasse war, eine lange Reihe von Abhandlungen aus der antiken Philosophie. Aus seinem Nachlaß wurde eine Geschichte der Philosophie herausgegeben, die dann in Arbeiten seiner Schüler ihre bedeutende Fortsetzung fand und die neben Hegel das Studium der Geschichte der Philosophie entwickelte. In den großen Tagen der Reform war er auf das engste mit dem führenden Kreis, mit Stein, Scharnhorst, Gneisenau, Humboldt, verbunden. Er kam in die Unterrichtsektion und in die Leitung des Schuldepartements. Das Edikt von 1810, das den Geistlichen die Schultätigkeit entzog und sie einem besonderen Stand übertrug, „die Geburtsurkunde des höheren preußischen Lehrstandes“, ging auf seine Vorschläge zurück. Tapfer und unermüdlich gekämpft hat er für die freiere Verfassung in der Kirche, insbesondere für die Synodalverfassung. Hier ohne Erfolg, weil sie als Vorfrucht des Repräsentativsystems im Staat verdächtig erschien. Schleiermacher selbst meinte, „es wäre ja wohl auch an sich ganz recht, das Konstituieren mit der Kirche anzufangen“. Der Höhepunkt seiner kirchlichen Tätigkeit war sein Wirken für die *Union*. Er war Präses der ersten vereinten Berliner Synode und verfaßte die Erklärung, in der die Synode sich den Gemeinden über die bevorstehende gemeinschaftliche Kommunion am Reformationsfest aussprach. Und er hat dann auch die literarische Verteidigung der Union geführt.

Mit dem Jahr 1819 und den Demagogenverfolgungen kam aber auch für Schleiermacher eine böse Zeit. Sein Kollege De Wette wurde abgesetzt, sein Schwager Arndt suspendiert, die Turnplätze aufgehoben, die ihm als „frohe Verbrüderung der ganzen Jugend so wichtig“ waren. In seiner Kirche saßen Spione, und er wurde von der Polizei wegen Äußerungen, die in Briefen an Arndt von ihm gefunden wurden, vernommen. In einem Brief an den König hat er sich mit Freimut verteidigt. Aber die Verhältnisse lasteten schwer auf ihm. Er wollte eine Reise machen, „um ein Stück Deutschland wieder darauf anzusehn, ob man da wohl leben könnte für den Fall, daß es schief ginge“. Der Sturm ging vorüber, doch die Reaktion bedrückte ihn. Sein Ansehen als Reformator der Theologie stand aber fest, auch im Ausland.

Am 12. Februar 1834 ist Schleiermacher an einer Lungenentzündung gestorben. Bei hellem Bewußtsein, wie er sich das immer gewünscht hatte,

noch in heiliger Konzentration das Abendmahl mit seiner Familie feiernd, schied er aus dem Leben.

Friedrich Schleiermacher

Brief an seinen Vater vom 14. August 1787

Der Brief ist abgedruckt in „Aus Schleiermachers Leben. In Briefen“. Berlin 1860, Bd. I, 65 ff. Er ist der letzte Nachzügler in der großen Auseinandersetzung zwischen Vater und Sohn, als Schleiermacher das Brüderseminar verlassen hatte, um frei in Halle zu studieren. In dem vorangegangenen Brief des Vaters empfiehlt dieser ihm nach einigen Ermahnungen die Lektüre von Kants „Kritik“ und „Prolegomena“ und von Stillings „Theobald“, in dem die Geschichte seines Vaters unter dem Namen Darius vorkommt. Der Onkel ist Professor Stubenrauch, bei dem Schleiermacher in Halle unterkam. —

Bester Vater.

Ihre zärtliche Erkundigung nach meiner Gesundheit ist mir ein neuer Beweis Ihrer väterlichen Liebe gewesen und ich eile um so mehr sie zu befriedigen da ich Ihnen darauf die erwünschteste Antwort geben kann; denn ich habe nicht nur seit meinem Hierseyn von meinem Bruch nichts gemerkt sondern auch sonst so einer guten Gesundheit genoßen, daß ich mich nur auf einen Tag zu besinnen weiß, wo ich nicht recht wohl gewesen.

Die Freude, die Ihnen dies machen wird ist mir aber nur eine sehr geringe Schadloshaltung davor, daß ich Ihnen noch immer nicht die Nachricht geben kann, auf die Ihnen am meisten ankommt, die Nachricht von meinen geänderten Ueberzeugungen. Sie schreiben mir: Wenn ich auf mich selbst Acht gäbe, würde ich wol gewahr werden daß ich mich selbst von meinen Fehlern nicht los machen kann. Ich sehe das tagtäglich liebster Vater; aber ich glaube auch nicht, daß das Gott verlangt. Er kann nicht wollen, daß wir hier schon ganz fehlerfrei werden sollen, denn das ist nicht möglich. Gott sieht, denk ich auf das Herz; es kommt Ihm darauf an, ob wir uns wirklich Mühe geben unsere Fehler abzulegen, ob wir unsre Kräfte dazu anstrengen. Und, ich weiß Sie sehen es gern, daß ich ganz gerade heraus mit Ihnen rede, ich bin bis jetzt um so ruhiger bei meiner Denkart, da ich viele Menschen habe kennen lernen, die gewiß herzlich ans Evangelium glaubten, und darum doch nicht fehlerfreier waren als andre, sich noch sehr oft davon hinreißen ließen, und da ich auf der andern auch welche gekannt habe, die weit entfernt ans Evang. zu glauben, doch unter die besten Menschen gehören, die ich gesehn habe; da ich ferner auch bei meiner Denkart hinlängliche Bewegungsgründe finde mich Gotte immer wohlgefälliger zu machen; denn die täglichen handgreiflichen Wohlthaten Gottes, auch die mir unbegreifliche der Erlösung abgerechnet, sind so unübersehlich groß, daß ein außer-

ordentlich unempfindliches Herz dazu gehörte nicht von Dankbarkeit und Liebe durchdrungen zu werden. Ich weiß Sie werden mit der Offenherzigkeit an dieser Erklärung zufrieden seyn, so sehr sie selbst Ihnen auch mißfallen mag. Was würde es helfen Ihnen meine Gesinnungen zu verheelen, so lange sie nicht geändert sind; und nur diese Offenherzigkeit kann Sie in Stand setzen an dieser von Ihnen so sehr gewünschten Aenderung zu arbeiten.

Was die Kantische Philosophie betrifft die Sie mir zu studieren empfehlen, so habe ich von je her sehr günstige Meinungen von ihr gehabt, eben weil sie die Vernunft von den metaphysischen Künsten zurück in die Felder, die ihr eigenthümlich gehören, zurückweist. Ich habe deswegen schon in Barby mit ein paar guten Freunden die prolegomena gelesen, aber freilich nur so viel davon verstanden, als man verstehen kann, ohne die Krit. d. r. V. gelesen zu haben. Ob ich nun gleich, weil ich die Kritik nicht kriegen konnte, nicht im Stande gewesen bin während des Eberhard'schen Collegii die Wolfische Philosophie mit der Kantischen zu vergleichen, so soll doch solches in diesen Michaelis Ferien geschehen, und das mit desto besserm Erfolg, da der Onkel dann selbst die Kantschen Schriften lesen will, um dieses in allem Betracht merkwürdige Phaenomenon aus der Quelle kennen zu lernen. So viel ich aber bis jetzt von Kant verstehe, so läßt er das Urtheil in Religionssachen ganz frei — und die Jacobische Philosophie versteh ich bis jetzt noch immer nicht recht, wegen der großen Verwirrung und Unbestimtheit in seiner philosophischen Sprache, und werde noch einmal alle zwischen ihm und Mendelssohns gewechselte Schriften lesen müssen.

Den Theobald will ich auch lesen so bald ich ihn bekommen kann; ich hatte es lange nach den Recensionen die ich davon gesehn, gewünscht; aber er hat jetzt doppeltes Interesse für mich bekommen. Daß der Verfasser Stillings selbst gegen die Schwärmerei angeht ist um so lobenswürdiger da er in seiner Lebensgeschichte selbst Schwärmereien mancher Art wenn auch nicht mit Wissen und Willen, doch durch die einnehmende Art mit der er manches ohnstreitig schwärmerische, erzählt, zu begünstigen schien.

Der Onkel hat mir gesagt, Sie wünschten daß ich mich auch mit aufs englische u. französische legte. Das erstere treibe ich mit vielem Vergnügen weiter fort, und auch ins letztere will ich mich, ohnerachtet ich immer gegen diese mir allzuweichlich und tändelhaft scheinende Sprache einen kleinen Widerwillen gehabt habe, doch auch noch weiter zu bringen suchen, und hierinn so wie in allen Stücken, Ihrem Guten Rath zu folgen suchen, um mich immer mit mehrerm Recht nennen zu können

Ihren  
ganz gehorsamen Sohn  
Fr. Schleyermacher

Halle d. 14. Aug. 1787.

## Wilhelm Dilthey

(1957)

Hegel meint, als er von den neueren Philosophen spricht, daß sie nicht mehr die plastische Individualität der alten hätten. „Das Leben wird gelehrt, einformig, gewöhnlich, schließt sich an äußerlich gegebene Verhältnisse an und kann sich nicht als von eigentümlicher Gestalt dar- und hinstellen.“ Es werde „nur nebenher philosophiert als ein Luxus und Überfluß“. Wer Wilhelm Dilthey erlebt hat wie seine Schüler, in der stillen Werkstatt, die bei aller angespannten Arbeit einen Frieden hatte, wie die sonndurchleuchtete Zelle des Hieronymus auf Dürers Kupferstich, weiß, daß da ein Dasein ganz von der Philosophie erfüllt war, zwar in der eigentümlichen Gestalt der Gelehrsamkeit, aber doch von höchst persönlichem Charakter. „Nie war die Atmosphäre eines Lebens verwandter mit der Atmosphäre einer Dichtung“, hat Hugo von Hofmannsthal nach einem Besuch bei ihm gesagt. „Auf- und Absteigen vom Geist der Individuen zum Geist der Zeiten, vom Geist des Volkes zum Geist der Einzelnen, gerecht die Welt aufteilen zwischen der dämonischen Kraft der Einzelwesen und der heiligen beherrschenden Kraft geistiger Formen, in diesem Lebensstrom leben und weben mit glühender Freude und mit wahrer Leidenschaft, das heißt Philosophie treiben, das heißt eines Philosophen Leben leben.“ So war der Eindruck, den der alte Mann auf den Dichter machte, und vielleicht waren seine späten Jahre die eigentliche Erfüllung seines Lebens. Aber schon von dem Vierunddreißigjährigen schreibt Jacob Burckhardt, der kein Schönmalers war: „Eine zündende Kraft geht von ihm aus, wie schon das Gespräch mit ihm sofort offenbart. Er spricht nicht bloß geistreich, sondern seine Gedanken über Welt, Geschichte, Literatur und Kunst strahlen — das fühlt man — von einem luminösen Zentrum aus.“

Man wird einmal seine geistige Entwicklungsgeschichte schreiben müssen, wie er sie für Schleiermacher und Hegel gegeben hat, aber dazu brauchte man die freie Verfügung über seinen gewaltigen handschriftlichen Nachlaß und eine Kenntnis der zahllosen Zuflüsse, aus denen sich der Strom dieses nach allen Seiten ausgreifenden Geistes genährt hat. Zur Zeit muß man sich an seine Jugendbriefe und sein Tagebuch halten, die seine Tochter unter dem Titel „Der junge Dilthey“ herausgegeben hat. Wenn man ihn mit seinem jüngeren Zeitgenossen Nietzsche vergleicht, ist die Parallele in der Entwicklung äußerlich deutlich: die Herkunft aus dem Pfarrhaus, die Vertiefung in einen der klassischen Philosophen, bei Nietzsche in Schopenhauer, bei Dilthey in Schleiermacher, der nachfolgende Eindruck des Positivismus und der Durchbruch zu einer Lebensphilosophie, die das Leben aus

ihm selber verstehen will, nur daß Dilthey wissenschaftlich durch Analyse der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit leistet, was der andere durch die subjektive Behauptung erzwingt.

Wilhelm Dilthey ist am 19. November 1833 in Biebrich am Rhein geboren. Der Vater war Hofprediger des Herzogs von Nassau, später Dekan und Kirchenrat, ein männlicher calvinistischer Theologe mit großem Interesse für Geschichte und Politik. Der Sohn fühlte sich noch als alter Mann stolz als Nachkomme „hartgesottener Reformierter“. Die Mutter war die Tochter des Kapellmeisters Heuschkel und selbst musikalisch. Das alte Pfarrhaus, das heute noch steht, in dem Dilthey seine Kindheit verbracht hat und das er auch später immer wieder mit Liebe aufsuchte, unterschied sich von den umliegenden Bauernhäusern nur durch ein Wappen des Klosters Eberbach, dem die Pfarrei einst gehörte. Die Wirkung des Elternhauses war tief. Das starke Gefühl für die Familie und ein inniges Gefühl der Dankbarkeit kommen in seinen Briefen immer wieder zum Ausdruck, und wenn er später angesichts der „choleradauftenden Spree“ an den Rhein denkt, schreibt er: „Man vergißt doch nicht, daß man in Arkadien geboren ist.“ Die Frömmigkeit des Hauses war sein natürlicher geistiger Hintergrund. Aber unter den Büchern des Vaters fand er schon als Sekundaner Kants Logik: „Ich erinnere mich noch deutlich wie heute, wie ich im jetzigen Speisekammerchen die alte Kantsche Logik, die ich in irgendeinem Winkel gefunden hatte, verschlang und wie mir zum erstenmal das Streben, zu wissen um des Wissens selbst willen, aufging, das seitdem nicht in mir geruht hat und, so Gott will, nicht mehr in mir verlöschen soll.“ Dilthey besuchte von Tertia ab das Gymnasium in Wiesbaden und hielt als Primus omnium die Abschiedsrede „Über den Einfluß des griechischen Altertums auf die Jugend“. In dem Entwurf der Vorrede zu der Sammlung seiner systematischen Arbeiten sagt er, daß er „schon früh (als Gymnasialschüler der mittleren Klassen) das Studium der geistigen Welt ergriffen habe“.

Beim Abgang von der Schule 1852 gab er merkwürdigerweise an, Jura studieren zu wollen, begann dann aber das Studium in Heidelberg als Theologe. Sein „auf den Knien angebeteter großer Lehrer“ wurde indes der damalige Privatdozent für Philosophie, Kuno Fischer, dem jedoch schon im folgenden Jahr infolge theologischer Intrigen die Venia entzogen wurde. So stand der junge Student gleich am Beginn seiner geistigen Entwicklung vor der gegensätzlichen Erfahrung von Religion und Philosophie. Er ging nun nach Berlin, nicht eigentlich wegen der Theologen dort, sondern um ein Leben in größerem Stil kennenzulernen. Und wegen der Kunst, vor allem wegen der Musik! Sie gibt ihm denn auch „die seligsten Augenblicke“. Er hört die Symphonien Beethovens, und „mir ist, als wäre meine Seele da allein in ihrer Heimat“. Er mietet ein Klavier und zum Vierhändigspielen einen Studenten, und als sein Jugendfreund, der Musiker Bernhard Scholz, nach Berlin kommt, treibt er auch systematisch Generalbaß und



Kompositionslehre. Er glaubte aber zunächst noch an seine Zukunft als Pfarrer. „Wahrhaftig, wenn ich mich jetzt auf den höchsten Westerwald denke, so brauche ich nur ein Klavier dazuzudenken — und ich bin ganz ruhig: wenn ich mir meine Bauern und die Kanzel und meine Philosophie dazudenke, ganz glücklich.“ Er hat denn auch den ganzen Kursus der biblischen Theologie durchgemacht und dem Vater zuliebe das theologische Studium mit dem Examen abgeschlossen. Als er seine Probepredigt in Biebrich gehalten hatte, schrieb der Wiesbadener Kirchenrat, daß er eine Zierde der ganzen deutschen Kirche zu werden verspreche. Er war aber, wie er selbst später gesagt hat, keine religiöse Natur, sosehr ihn zeitlebens das Wesen der Religion beschäftigte. Sehr charakteristisch für sein eigenes Wollen ist eine Bemerkung in dem Brief an den Vater aus seinem ersten Semester: „Eine Sache, von der ich nicht untersucht und erkannt habe, was für und was gegen sie spricht, habe ich nie und nimmermehr wissenschaftlich behandelt . . . Indes, fast alle meine früheren Zweifel sind schon, seit ich hier bin, vollständig beseitigt, es bleiben mir nur noch Probleme.“ Als alter Mann hat er sein Wesen, das eben das des Philosophen ist, noch einmal leidenschaftlich ausgesprochen: „Lange saß ich an meinem Fenster, das Auge auf die Transzendenz der Sternenwelt gerichtet, die Seele von der Jenseitigkeit in der Seele meines Freundes ganz erfüllt. Ist mein eigener historischer Gesichtspunkt nicht unfruchtbarer Skeptizismus, wenn ich an einem solchen Leben messe? Wir müssen diese Welt leiden und besiegen, wir müssen auf sie handeln: wie siegreich tut das mein Freund: wo ist in meiner Weltanschauung eine gleiche Kraft? — Da aber erhob sich in mir mein Wille, auch nicht in die *Seligkeit* durch einen Glauben kommen zu wollen, der vor dem Denken nicht standhielte . . . Ich kann nur in völliger Objektivität des Denkens leben. Beneidet habe ich in manchen harten Stunden die Macht der Persönlichkeit in Rousseau oder Carlyle. In mir war immer der Durst nach gegenständlicher Wahrheit das stärkste Bedürfnis.“

Er hört in Berlin vor allem die Schleiermacherschüler Nitzsch, Twisten und Niedner, zugleich aber historische Vorlesungen bei Ranke, philologische bei Böckh und philosophische bei Trendelenburg. Erstaunlich ist die überlegene Kritik des gerade Zwanzigjährigen an seinen Lehrern. Was er bei den Theologen vermißt, ist Methode, dialektischer Gang, Schärfe der Logik. Bei dem Historiker und dem Philologen interessiert ihn hauptsächlich die Methode. Er hat später vor allem seinen Zusammenhang mit den großen Historikern betont, aber es ist ganz wesentlich, zu wissen, daß dem ein intensives theologisches Studium voranging. Und daß er hier die Grunderfahrungen machte, die später den Untergrund seiner eigenen Position bilden sollten und die er nur sozusagen säkularisierte.

Es beginnen in Berlin Jahre der intensivsten Arbeit, er schreibt von „12 bis 14 Stunden mindestens“. „Man möchte jede Stunde verzehnfachen können, alles zu umfassen.“ Mit den Freunden, die er nun hier findet, hat er

Kränzchen über Shakespeare, über Platon, über Aristophanes, über Lucian; mit Lazarus, dem künftigen Völkerpsychologen, treibt er Hebräisch und liest mit ihm den Jesaia, mit Teichmüller den Augustin, mit Weingarten den Irenäus und Clemens Alexandrinus, mit Hoffmann und Usener Aristoteles' Metaphysik, und er genießt „das herrliche gemeinsame Leben eines wahrhaft zusammengehörigen Kreises. Nur einmal im Leben sind Streben, Arbeit und Geselligkeit gar nicht geschieden.“ Besonders Lazarus und seine Frau wurden für ihn von großer Bedeutung. „Was ich etwa geistig werde, dazu verdanke ich ihm den größten Teil der Anregung“, schreibt er einmal nach Hause. Seine eigentliche Arbeit aber wird die Kirchengeschichte, „es kann kein herrlicheres und reicheres Studium geben“. Er vertieft sich in die Paulinischen Briefe und in die Geschichte des Urchristentums, vor allem durch Ferdinand Christian Baur gefesselt. „Ich habe den Weg der historisch-kritischen Untersuchung betreten, und es ist mir Ernst damit, so daß es mich unglücklich machen würde, wenn ich, da ich noch kaum das ferne Ziel ahne, aufgehalten würde für alle Zeit.“ Er beginnt die eigne wissenschaftliche Produktion mit einer Arbeit über die ersten drei christlichen Jahrhunderte, die Kirchenväter, vor allem Origenes, studiert aber auch Philo und den Neuplatonismus, „die dasselbe versuchen, was auch noch unsere Aufgabe ist, das römisch-griechische Denken zu verbinden und zu vermitteln mit dem christlichen“. Und er fühlt sich zunächst „in der Betrachtung dieser halb religiösen, halb poetischen, halb philosophischen Systeme recht in seinem Element“. Das lange Studium bringt aber auch Geldsorgen, und die Abhängigkeit von seinem Vater drückt ihn stark. Einige Monate nach dem theologischen Examen hatte er noch das Staatsexamen für das höhere Lehramt gemacht und war erst ein Vierteljahr Lehrer am Französischen Gymnasium, dann ein halbes Jahr am Joachimsthalschen. Es war der Versuch, zu einer bürgerlichen Existenz zu kommen, aber er sah, daß er seine wissenschaftliche Arbeit darüber verlor, und unternahm nun, sich als freier Schriftsteller durchzuschlagen. Die Leichtigkeit seiner Produktivität in jenen Jahren hat etwas Genialisches. Ein Wiesbadener Schulfreund, Adolf Glaser, redigierte damals die Westermannschen Monatshefte und gab ihm freien Raum. So veröffentlichte er dort unter verschiedenen Pseudonymen (Hoffner, Elkan, v. Kleist) Artikel aus seiner „Erholungslektüre“. Aber auch an Tageszeitungen arbeitete er mit und vor allem dann an den Preußischen Jahrbüchern. Die Zahl der von ihm besprochenen Bücher geht im Lauf der Jahre in die Hunderte. Erich Weniger hat im zwölften Band der „Gesammelten Schriften“ die Bibliographie dieser Produktion, soweit sie feststellbar war, gegeben. Es war doch auch eine Flucht aus der ihm allmählich immer fremder werdenden großen Arbeit über das Mittelalter. Er sieht es als „seinen Beruf, das Innerste des religiösen Lebens in der Historie zu erfassen und zu bewegender Darstellung zu bringen in unseren von Staat und Wissenschaft ausschließlich bewegten Zeit“. Aber im Grunde regt sich in ihm

ein tiefes Gefühl der Abneigung gegen den Stoff. „Es sind wahre Tantalusqualen, die der Historiker des Christentums besteht. Wer von seinem Gegenstande so ergriffen, so ihm wahlverwandt sich fühlt, daß zum zweitenmal in seiner Seele alle die Regungen, Gemütszustände, Strebungen sich erheben, durch die jene Verhältnisse einst sich gestalteten — wie glücklich ist er! Wie glücklich ist Winkelmann! Aber ich ringe vergeblich, diesem fremden Stoff inneres Leben abzugewinnen; ich weiß nicht, ob ich je den Geist jener Zeit in mir lebendig zu erneuern imstande sein werde. Dieses Mißtrauen gegen die menschliche Natur in ihrer gesunden Ruhe, die mir immer Gegenstand der höchsten Bewunderung war, diese Hast nach dem Jenseits und übersinnlichem Wissen, die mir so gründlich verhaßt ist; dieses Sektenleben, das mir rein unbegreiflich ist.“

Damals hatte er schon angefangen, sich mit Schleiermacher näher zu befassen, um eine moderne Analogie zu seiner mittelalterlichen Arbeit zu haben, und hatte nach Jonas', des Schülers Schleiermachers, Tode die weitere Herausgabe von Schleiermachers Briefen übernommen, die nun sein philosophisches Leben ganz neu entfachte. Als die Schleiermacher-Stiftung 1859 eine Preisaufgabe stellte: „Über die Bedeutung der Schleiermacherschen Hermeneutik in ihrem Verhältnis zu den früheren Versuchen“, warf er sich in diese Arbeit. Er erhielt den Preis, und zwar den doppelten „wegen des in ihr enthaltenen umfassenden Studiums und der Gründlichkeit der Untersuchung“. Drucken ließ er sie nicht. Aus seinem Tagebuch sieht man aber, wie ihn diese Arbeit philosophisch erregte. Er selbst hat fünfzig Jahre später geschrieben, daß die Behandlung dieser Preisaufgabe der äußere Anlaß gewesen sei, der den Zusammenhang seiner Konzeptionen in ihm entstehen ließ. In dem Tagebuch sind alle Hauptgedanken seiner späteren Arbeiten in erster Fassung da, es ist wie im Reisejournal Herders. Er fordert eine „Philosophie der Philosophie“, die hinter die Systeme zurückgeht, die Fortsetzung der Kantisch-Fichteschen Untersuchungen über die Kategorien in einer „Neuen Kritik der Vernunft“, die sie aus den inneren Bewegungen des Geistes, nicht als in demselben vorhandene Gedankenform begreift. Sie würde ausgehen von den Antrieben, welchen Kunst, Religion und Wissenschaft gleichmäßig entspringen. „Es verlohnte sich nicht, Historiker zu sein, wäre es nicht eine Weise, die Welt auch zu begreifen.“ „Die Grundform des menschlichen Geistes ist Entwicklung, Fortbewegung, die Geschichte hat es zu tun mit der fortschreitenden Kultur.“ Die grundlegende Methode ist die Hermeneutik. Sie erfaßt die „innere Form“ der geistigen Stellung. Es ist der romantische Ausdruck der Schlegel und Humboldt für das, was er später „Struktur“ nannte. „Der Zug des gegenwärtigen deutschen Geistes ist, den Menschen als ein wesentlich geschichtliches Wesen zu erfassen, dessen Existenz sich nur in der Gemeinschaft realisiert.“ „Falsche Idee, als gäbe es einen Punkt in der Geschichte, von welchem aus diese nicht mehr historisch. Das Wesen der Geschichte ist die geschichtliche Be-

wegung selber, und wenn man dieses Wesen Zweck nennen will, so ist sie allein der Zweck der Geschichte. Was heißt geschichtliche Bewegung? Das Arbeiten einer Generation für die folgende, das Aufgehen des Individuums in inhaltvolle geschichtliche Bezüge, welchen es dient.“ „Die historische Methode enthält ein doppeltes Verfahren: es versteht das Werk in seiner Individualität und betrachtet es als Glied in der Geschichte der Ideen und weist aus dem Zusammenhang mit der ganzen Geschichte die Bedeutung desselben nach. Dieses Letzte ist das Höchste, die Gedankenform, der es angehört, wird bestimmt und seine Individualität innerhalb dieser Gedankenform dargestellt, woraus sein Wert gewissermaßen sich ergibt und mit diesem zugleich seine kausale Wichtigkeit.“ „Wo die Welt in ihrer Bedeutung begriffen und auch nur geahnt werden soll, wo der Mensch sie zum Leben, nicht zum bloßen Analysieren will, wo er sie mit Größe, nicht bloß mit Scharfsinn betrachtet: da ist ihre Betrachtung allemal zugleich intuitiv und reformatorisch.“

Er war nun entschlossen, sich in der philosophischen Fakultät zu habilitieren. Vorher aber mußte er noch promovieren. Wieder denkt er an die verschiedensten Themen, findet sich dann aber schnell ab mit einer schmalen Dissertation über Schleiermachers Ethik, die ihm aus der Beschäftigung mit dessen Nachlaß erwachsen war. Die Habilitation erfolgte kurz darauf im November 1864. Als Arbeit hatte er „Die Analyse des moralischen Bewußtseins“ eingereicht, die er aber auch wieder nicht drucken ließ. Die Einleitung zu dem dritten Band der Schleiermacherschen Briefe hatte sich inzwischen so ausgewachsen, daß sie sich verselbständigte, um schließlich zu einer großen wissenschaftlichen Entwicklungsgeschichte Schleiermachers zu werden. Gleichzeitig denkt er aber auch an eine Klassifikation der ethischen Systeme, arbeitet an einer Schrift über die soziale und moralische Natur des Menschen, und „Gedanken über Logik und Ethik ziehen mich von einem Buch zum andern“. „Die Ausdehnung meiner Studien ist nun einmal meine Natur, und ich will sie nicht ändern, auch wenn ich könnte.“ Er hatte damals das Gefühl, in einer Zeit zu leben, welche alles in Gärung setzt und in der zu leben eine Freude ist, wie er sich denn auch an den politischen Kämpfen der Zeit eifrig beteiligte und sogar politische Artikel schrieb. Er beginnt sein Dozentendasein mit Vorlesungen über Logik und über Schleiermacher. Im nächsten Winter liest er „Logik und System der philosophischen Wissenschaften“, wofür er auch einen Grundriß drucken läßt, der nun schon wesentliche Züge seiner eigenen Stellung sehen ließ.

Da kommt im Dezember 1866 die Berufung nach Basel. Dilthey trennte sich sehr schwer von Berlin, aber doch in Hochstimmung. Die Berufung bedeutete vor allem das Ende seiner quälenden Geldsorgen. „Kurz, das Unglaubliche, eigentlich Widersinnige und gänzlich Unlogische ist geschehen. Wilhelm ist in brillanten Geldverhältnissen“, schreibt er dem Bruder. „Du weißt, was das für mich bedeutet. Denn, lieber Junge, Du hast mich

in der Friedrichstraße umherirren sehn, genötigt, Vater um hundert Taler zu schreiben, mit Wut im Herzen.“ Wieder hat er neben dem Schleiermacher ein anderes Buch angefangen, „eine Zusammenfassung seiner eigentlichen wissenschaftlichen Untersuchungen über den Menschen und die Geschichte“, das er in Lieferungen erscheinen lassen will. „Ihr habt doch keine Idee, was für eine Lebensfreude in Forschung, Schreiben, Reden steckt. Wenn es uns irgendwie passabel geht, sind wir Dichter, Philosophen, Geschichtsschreiber doch die von Gott begnadigten Menschen.“ Damals hat er auch seinen großen Aufsatz über Lessing geschrieben, und er will Scherer einen Plan vorlegen, „diesen Aufsatz und andere, die halb fertig geschrieben daliegen, zu einem Ganzen (wie es wirklich vor den Teilen war) zu verbinden, das für das Studium der Literaturgeschichte von Nutzen sein könnte“, ein Plan, der vierzig Jahre später in dem Buch „Erlebnis und Dichtung“ realisiert wurde.

Wir haben eine Schilderung seiner Erscheinung und seines Wesens in jenen Jahren, die der junge William James 1867 in einem Brief an seine Schwester gibt. Er traf Dilthey bei einem Mittagessen, zu dem Herman Grimm eingeladen hatte. „Ein weicher dicker Mann mit schwarzem Haar (etwa wie Renan auf seiner Photographie) von ungewissem Alter zwischen fünfundzwanzig und vierzig Jahren, mit sehr kleinen grünen Augen“ — sie waren in Wahrheit reinblau. „Er trug den obligaten Frack, hatte aber an exceedingly grimy shirt and collar and a rusty old rag of a cravat. Der Professor floß über von Informationen über alles Erkennbare und Unerkennbare. He is the first man I have ever met of a class of men, to whom learning has become as natural as breathing. Er sprach und lachte unaufhörlich bei Tisch, berichtete Frau Grimm die ganze Geschichte des Buddhismus, und ich weiß nicht, was von andren Punkten der Religionsgeschichte. Nach Tisch gerieten Grimm und der Professor in eine heiße Kontroverse über die primitive Form der Naturreligion. Ich bemerkte, daß die Antworten des Professors ziemlich müde wurden, als plötzlich sein dicker Kopf nach vorn fiel. Grimm rief, er solle lieber einen ordentlichen Schlaf im Sessel nehmen. Er stimmte eifrig zu. Grimm gab ihm ein reines Taschentuch, das er über sein Gesicht warf und augenblicklich einzuschlafen schien. Nach zehn Minuten weckte ihn Grimm mit einer Tasse Kaffee. Er erhob sich, erfrischt wie ein Riese, und fuhr fort, mit Grimm zu streiten über die Identität von Homer.“

Im Frühjahr 1867 ist er nun in Basel und mußte mit einer Vorlesung über Psychologie beginnen. Er ist von Arbeitsleidenschaft für sie so besessen, daß er sich hüten muß, nicht darüber krank zu werden. Er hört bei dem großen Physiologen Wilhelm His zwei Semester die Physiologievorlesung und nahm auch an seinen Präparierübungen teil. „Johannes Müller und Helmholtz faßten mich völlig.“ So beginnt jetzt die Arbeit, seine alten Gedanken mit der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise auseinander-

zusetzen, um seine Auffassung vom Menschen zu rechtfertigen. Er war damals so gegen alles andere abgeschlossen, daß er sogar Burckhardts Verkehr nicht suchte, auf den er sich gefreut hatte. Auch sein Schleiermacherbuch blieb liegen, von dem die erste Lieferung Oktober 1867 erschienen war. Aber wieder arbeitete er gleichzeitig an einer Untersuchung über die Epochen des sittlichen Bewußtseins und brütete über eine fundamentale ästhetische Abhandlung. Über seine Wirkung in Basel liegt ein Brief Jacob Burckhardts vor, den man von Kiel aus um ein Gutachten über Dilthey gebeten hatte: „Ich bitte Sie, uns Dilthey noch zu lassen! Er ist noch jung und jugendlich und kann gerade in Basel sich so vortrefflich auf eine Laufbahn in Deutschland vorbereiten. Ich glaube, er hat jetzt in Basel solche Zeiten, die er in Zukunft als die glücklicheren seines Lebens betrachten wird. Sodann würden Sie ihn in Kiel vielleicht auch nicht lange behalten, wer weiß! Denn das Zeug an ihm ist *sehr bedeutend*, das muß ich zur Ehre der Wahrheit bekennen . . . Die Studenten faßten Feuer für Dilthey . . . Seine Bildung ist, nach seinem Gespräch und seiner Antrittsvorlesung zu urteilen, höchst solid, und dabei hat er eine superbe literarhistorische Ader. Sie müssen ihn uns noch lassen, es hilft nichts!“ Aber Dilthey fühlte sich nicht wohl in Basel. Ihn bedrückten die beständige politische Mißempfindung und das Gefühl der Fremde, er war auch in seiner Wirksamkeit zu sehr beengt. Die philosophische Fakultät hatte damals in Basel nur vierunddreißig bis achtunddreißig Studenten. Er hatte Heimweh nach Berlin und den Freunden dort, mit denen er eine Zeitschrift herausgeben wollte. Er dachte an „ein Ineinandergreifen der Geisteswissenschaften, ungesondert durch Fakultätsunterschiede, ein Zusammenarbeiten, wie es in den Naturwissenschaften besteht — eine Möglichkeit jugendfreudigen Zusammenwirkens.“

So war er froh, als man ihn nach Kiel holte. In dieser ebenfalls damals sehr kleinen Universität — es gab auch hier nur insgesamt neunzig Studenten außer den in den Kliniken tätigen — kam er zu ruhigem Nachdenken. „Gegen meinen Willen, der ich Systemen nicht Wert beilege heute, entsteht etwas, was einem System leider sehr ähnlich sieht.“ Er blieb aber wirklich nicht lange in Kiel, sondern wurde schon 1871 nach Breslau berufen. Hier fühlte er sich in einer ihn in hohem Grade befriedigenden Tätigkeit. Später meinte er, es seien seine Kriegsjahre gewesen. Dann aber kam es hier zu der großen Begegnung seines Lebens. Graf Paul Yorck von Wartenburg aus Kleinoels suchte eines Tages den Verfasser des Lebens Schleiermachers in Breslau auf. Wie erzählt wird, mußte er sich einen Weg durch die Bücherhaufen bahnen, die überall auf Stühlen, Tischen und auf dem Boden lagen. Es war der Beginn einer Freundschaft, deren Niederschlag wir in dem Briefwechsel besitzen, den Sigrid von der Schulenburg herausgegeben hat. Sie sagt mit Recht, daß diese Briefe als Denkmal einer philosophischen Freundschaft einen eigenen, vielleicht einzigen Platz beanspru-

den können unter den menschlichen Äußerungen ihrer Zeit. Es lag in der Natur ihres Verhältnisses, daß Dilthey sein Werk vor ihm entwickelte und der Graf nur kritisch durch „seine Beistimmung, seine Einwendungen und sein Urteil“ dazu Stellung nahm. Aber es war wohl so, wie die Herausgeberin der Briefe schreibt, daß die besondere Wirkung Yorkks auf Dilthey war, daß er den Freund nötigte, die Ziele seiner Lebensarbeit, soweit es möglich war, aus dem Grunde herauszuheben. Es war die Zeit, in der er an seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ arbeitete. In der Widmung des Buches, das 1883 erschien — damals war Dilthey schon nach Berlin berufen als Nachfolger Lotzes —, heißt es: „In einer unserer ersten Unterhaltungen entwickelte ich Ihnen den Plan dieses Buches, das ich damals noch als Kritik der historischen Vernunft zu bezeichnen wagte. In den schönen Jahren seitdem habe ich des einzigen Glücks genossen, auf der Grundlage der Verwandtschaft der Überzeugungen in oft täglichem Gespräch gemeinsam zu philosophieren. Wie könnte ich aussondern wollen, was der Gedankenzusammenhang, welchen ich vorlege, Ihnen verdankt?“ Graf Yorkks Büste stand später groß über Diltheys Schreibtisch.

Der bescheidene Titel des Buches drückt seine eigentliche Intention doch nicht aus. Es war der Versuch, die gesamten Geisteswissenschaften, die bisher jede getrennt für sich arbeiteten, die historischen wie die systematischen, in einer Einheit zusammenzufassen als geschichtliche Entfaltung des menschlichen Geistes. Es kam darauf an, ihre innere Struktur aufzudecken und die allgemeine Grundlegung für sie zu finden. Da das die Metaphysik bisher zu leisten beansprucht hatte, mußte er durch eine „historische Beschreibung der Metaphysik“ diese Möglichkeit auflösen. Er sah in dieser geschichtlichen Auflösung, die bis zur Gegenwart fortgeführt werden sollte, wie Hegel in seiner Phänomenologie, die Einleitung zu der systematischen Untersuchung. „Der philosophische Zug, den Eingang in diese Realität zu finden, ihre Gültigkeit zu begründen, die objektive Erkenntnis derselben zu sichern, dieser Drang war für mich nur die andere Seite meines Verlangens, in die geschichtliche Welt immer tiefer einzudringen. Das waren gleichsam nur die zwei verschiedenen Seiten derselben Lebensarbeit.“

Die Zeitlage ließ das Buch als Kampfschrift gegen die Übertragung der naturwissenschaftlichen Begriffe und Methoden auf die geistige Welt erscheinen, der tiefere Ansatzpunkt war doch der allgemeine Gegensatz gegen eine abstrakte und konstruktive Theorie, wie sie sich im 18. Jahrhundert entwickelt hatte. Und die Mittel der neuen Sicht kamen aus dem Gegensatz der historischen Schule gegen den Rationalismus und letztlich aus den großen geistigen Systemen von Kant bis Hegel, vor allem aber aus Schleiermacher. Schleiermacher hatte in seiner Psychologie schon verlangt, vom Leben auszugehen. Er hatte erkannt, daß „im unmittelbaren Lebenseindruck das Sein und das Bewußtsein davon absolut identisch sind und die Aussage deswegen schlechthin wahr“. Auch der Begriff des „Innewerdens“ im

Gegensatz zu der Erkenntnis eines von außen Gegebenen wird von ihm und seinen Schülern verwendet, wie ihn denn schon Luther so gebraucht. Schleiermacher hatte immer wieder betont, daß „in jedem Moment der Seele die ganze Seele tätig ist“. Vor allem aber hatte er erkannt, daß „die Begriffe Kraft, Kausalität, Substanz aus unserm Selbstbewußtsein hergenommen und Manifestationen von ihm sind“. Es sei bloße Übertragung, wenn wir diese Begriffe auf das Gebiet der Bilder, die das Außen repräsentieren, anwenden. In der Arbeit am zweiten Band des „Schleiermacher“, in der Auseinandersetzung mit seiner Systematik hatte Dilthey seine eigene Stellung finden müssen, letzte Reste der konstruktiven Schematik bei ihm überwinden und auch ihm gegenüber die geschichtliche Anschauung radikal durchführen müssen, um ganz frei zu werden. Wenn er nun eine Erkenntnistheorie und Logik der Geisteswissenschaften forderte, so war das nicht nur als Ergänzung zu Kant gedacht, der von den Naturwissenschaften ausgegangen war, sondern war ihm der Eingang in die Philosophie überhaupt. Wo Kant und seine Vorgänger die Erfahrung der Erkenntnis aus einem der bloßen Vorstellung angehörigen Tatbestand erklärten — „in den Adern des erkennenden Subjektes, das Locke, Hume und Kant konstruierten, rinnt nicht wirkliches Blut, sondern der verdünnte Saft der Vernunft als bloßer Denktätigkeit“, heißt sein berühmt gewordener Satz —, will er den ganzen Menschen in der Mannigfaltigkeit seiner Kräfte, dies wollende, fühlende, vorstellende Wesen auch der Erklärung der Erkenntnis und ihrer Begriffe (wie Außenwelt, Zeit, Substanz, Ursache) zugrunde legen. Es war die folgerichtige Weiterentwicklung der Deutschen Bewegung. Vor allem Goethe war ihm immer gegenwärtig.

In Fortsetzung des ersten Bandes der „Einleitung“ entstand langsam eine Reihe großer Aufsätze, die erst die geschichtliche Entwicklung weiterführten und dann in einem genialen Angriff auf die Assoziationspsychologie seine „beschreibende und zergliedernde Psychologie“ entwickelten, die vom lebendigen inhaltlichen Zusammenhang des Seelenlebens ausgeht und nicht abstrakte Gesetze sucht, aus denen sich das seelische Leben *erklären* läßt, sondern die Strukturen und ihre Funktionen untersucht, die *verstehend* erfaßt und hermeneutisch *interpretiert* werden. Georg Misch hat diese Aufsätze herausgegeben und den systematischen im fünften Band der „Gesammelten Schriften“ eine große Einführung vorangeschickt, die Dilthey, den man bis dahin meist nur als feinsinnigen Geistesgeschichtler genommen hatte, in seiner entscheidenden philosophischen Bedeutung zeigte. Dilthey selbst hatte seine systematischen Aufsätze schon unter dem Titel „Die geistige Welt, eine Philosophie des Lebens“ zusammenfassen wollen und dafür als Schluß noch einen Aufsatz über „das Problem der Religion“ geschrieben, in dem er versuchte, das Resultat seiner nicht endenden Auseinandersetzung mit Schleiermacher und mit der Religion doch noch auszusprechen. Das zunächst so fragmentarisch aussehende Werk zeigte nun



plötzlich seinen inneren Zusammenhang, und wie in der Ausgabe der „Gesammelten Schriften“, die seine Schüler veranstalteten, die Bände aufeinanderfolgten, wurde allgemein deutlich, daß hier ein Ganzes von erstaunlichen Dimensionen vorliegt, wenn auch vieles liegengeblieben war.

Als junger Mann hatte Dilthey in dem Aufsatz über seinen Lehrer Nietzsche mit sonderbarer Voraussicht geschrieben: „Jedes großangelegte Leben ist wie eine unaufhörliche Resignation.“ In demselben Aufsatz sagte er aber auch: „Das Greisenalter — für uns langsam forschende, sammelnde, bedenkende Menschen erst die Reife des Lebens.“ Das Alter wurde seine eigentliche Zeit. Jetzt kam auch die Wirkung in der Öffentlichkeit, wenn auch bei seinen Lebzeiten zunächst nur durch seine literarischen Arbeiten, die, zum Teil vor fünfzig Jahren geschrieben, nun in dem Buch „Erlebnis und Dichtung“ nicht bloß die wissenschaftliche Welt, sondern auch die Dichter enthusiastisierten, die ihn begeistert aufsuchten. Der starke Einfluß seiner Gedanken auf die Philosophie erfolgte erst nach seinem Tode. Zu seinen Lebzeiten war sein Kolleg nicht groß, so eindrucksvoll und intensiv er sprach. Der Historiker Willy Andreas schildert, wie er ihn einmal hörte: „Unvergesslich haftet Diltheys Erscheinung in meinem Gedächtnis. Für Berliner Verhältnisse hatte sich nur eine bescheidene Zahl von Hörern im Auditorium versammelt. Ich sah vor mir einen schon ziemlich weißbärtigen Mann mittlerer Statur, mit gelichtetem Haar, eher kleinen als großen Augen und einer keineswegs edelgeformten Nase. Aber es ging etwas Ehrfurchtgebietendes von ihm aus, obwohl er nicht das geringste tat im Vortrag oder Auftreten, sich aufzuzwingen. Auch heute vermag ich nicht zu umschreiben, was mir einen so unauslöschlichen Eindruck machte. Ich kann nur sagen: er hatte für mich nichts vom Philosophieprofessor — mir kam er vor wie ein weiser Shakespearescher Alter.“ Seminare hielt er seit 1900 nicht mehr ab, aber früh hatte er angefangen, einzelne Studenten als Famuli in sein Arbeitszimmer zu holen, wo sie ihm vorlasen, Exzerpte für ihn machten und von ihm diktiert bekamen, auch wohl selber etwas dazu schreiben mußten, vor allem merkwürdige Vollmacht für die Korrekturen erhielten. Man kam früh gegen acht und fand ihn meist schon fröhlich am Schreibtisch sitzend, und dann wurde pausenlos gearbeitet bis zum Essen. Nach Tisch legte er sich eine Stunde hin, man las ihm vor, bis er einschlief, und exzerpierte inzwischen. Dann begann wieder das Diktat bis zum Abend. Er stand am Ofen oder am Fenster, an seiner Zigarre kauend, und „dichtete“, wie wir zu sagen pflegten. Dazwischen wurde wieder vorgelesen. Es war für die jungen Menschen tief erregend, zumal sie oft den Zusammenhang nicht kannten, in den die Diktate gehörten, und überhaupt bei den sehr schwer zugänglichen Arbeiten Diltheys das Ganze seiner Philosophie nicht voll übersahen. Man stürzte sich abends in den jeweils behandelten Gegenstand, um den Kopf über dem Wasser zu behalten, und fand sich am nächsten Tag an ganz anderer Stelle bei ihm wieder, oft berauscht und be-

glückt, oft tief bedrückt, aber man lebte bei aller Problematik und oft Hilflosigkeit im Äther des Geistes und bei allem Wissen um die Relativität jedes Geschichtlichen ohne jeden Skeptizismus in der Gewißheit eines höheren Lebens von metaphysischer Tiefe.

Dilthey wurde nach seinem siebzigsten Jahr noch einmal großartig produktiv, schrieb „Die Jugendgeschichte Hegels“, die das Hegelstudium neu eröffnete, und den „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“, in dem er seinem Standpunkt die letzte Klärung zu geben versuchte, auch jetzt noch kein endgültiger Abschluß, sondern immer noch im Aufbruch. Und wieder, wie in seiner Jugend, hatte er neben diesen großen Arbeiten eine dritte unter der Hand, die er „Studien zur Geschichte des deutschen Geistes“ nannte, in der er die germanischen Grundzüge des deutschen Geistes in ihrer tiefen geschichtlichen Verbindung mit der Aufklärung und ihren Errungenschaften herauszuarbeiten suchte: auf der Grundlage der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Organisation die geistigen Kultursysteme, insbesondere Religion und Dichtung, angelegt unter dem Gesichtspunkt der Bildungsgeschichte — ein nationalpädagogisches Vorhaben, um dem deutschen Volk das Bewußtsein von sich selbst durch seine Geschichte zu geben. Ein Teil davon, der jetzt im dritten Band seiner „Gesammelten Schriften“ steht, lag bereits gedruckt vor, die Veröffentlichung hielt er aber wieder zurück. Andere Stücke wurden später in dem Buch „Von deutscher Dichtung und Musik“ mitgeteilt.

Als die „Gesammelten Schriften“ erschienen, schrieb Hugo von Hofmannsthal an Carl J. Burckhardt: „Die ganze Größe eines Menschen tritt mir aus der posthumen Sammlung seiner Werke entgegen. Indem ich die Bände aufschlage und wieder aufschlage, welch kaum nennbares Gefühl steigt mir aus ihnen auf!“ Dilthey war am 30. September 1911 unerwartet in Seis am Schlern als Opfer einer Infektion gestorben. Bei der Nachricht von seinem Tode brachte Hofmannsthal einen aus tiefer Erregung kommenden Nachruf, der mit den Worten schloß: „Ein deutscher Professor wie Doktor Faust. Der Name ehrt ihn, er ehrt den Namen. Sein Leben in seinen Schriften, seine Schriften irgendwo, in Jahrbüchern der Akademien, in Sonderdrucken zu gelehrten Anlässen oder im Buchhandel vergriffen, vergeblich gesucht, ihm selber unzugänglich, mit Willen von ihm so dahinten gelassen. Das kommen Professorale meilenfern hinter ihm, verzehrt von seiner Flamme jeder Erdenrest. Welch ergreifende Demut in dieser Vernachlässigung des eigenen Ruhmes und welcher Stolz: welches Wissen, mit dem höchsten, geheimsten geistigen Leben der Nation unzerreißbar verbunden zu sein.“

## Theologie und Philosophie in der Entwicklung Wilhelm Diltheys

(1959)

Die deutsche Philosophie hat sich im Unterschied von der romanischen und angelsächsischen immer wieder aus der Theologie entwickelt. Das gilt für unsere klassische Zeit von Leibniz bis Fichte, Hegel und Schleiermacher wie für die Gegenwart seit Troeltsch, Heinrich Scholz, Heidegger und Romano Guardini. Wie ein tiefer Orgelpunkt geht das durch alle ihre Werke und gibt ihnen das Untergründige und Halbdunkle. Auch die, die nicht ursprünglich mit der Theologie begannen, wie Scheler, Jaspers, Gerhard Krüger und Löwith, können sich diesem deutschen Wesen schwer entziehen. Im positivistischen 19. Jahrhundert ist es vor allem Wilhelm Dilthey, der so, aus der Theologie kommend, den stillen, aber zähen philosophischen Kampf seines Lebens führt.

Dilthey war ein Pfarrerssohn und studierte zunächst Theologie, erst drei Semester in Heidelberg, darauf in Berlin, machte dem Vater zuliebe das theologische Examen, predigte auch einmal in seiner Heimatkirche und warf sich dann für Jahre auf das Studium der Dogmen- und Kirchengeschichte, vor allem der ersten christlichen Jahrhunderte. Er schreibt an einer Darstellung „des Wesens des Christentums und seiner Hauptformen nach historischer Auffassung“ und sieht es noch 1860 als seinen „Beruf“, „das Innerste des religiösen Lebens in der Historie zu erfassen und zur bewegenden Darstellung zu bringen in unseren von Staat und Wissenschaft ausschließlich bewegten Zeiten“<sup>1</sup>.

Neben dieser theologischen Arbeit brannte aber doch eine ganz ursprüngliche tiefe Liebe zur Philosophie in ihm. Schon als Sekundaner erwischt er in der Bibliothek seines Vaters Kants Logik, und es geht ihm zum erstenmal das Streben zu Wissen um des Wissens willen auf. In den mittleren Gymnasialklassen faßt er den Plan der Geistesgeschichte, die er zunächst noch in der Kirchengeschichte zu finden meint. In Heidelberg begegnet er dann Kuno Fischer als jungem Privatdozenten, der die Begeisterung der Studenten erregte, und in dem auch der 18jährige Dilthey, wie er später lächelnd sagte, seinen „auf den Knien verehrten großen Lehrer“ sah. Kuno Fischer war gerade in diesen Semestern mit der Theologischen Fakultät in Konflikt gekommen, und man entzog ihm die Venia. In zwei leidenschaftlichen Schriften hat er sich verteidigt<sup>2</sup>, aus denen man sieht, was er damals lehrte. Er verkündete die Autonomie der Welt gegenüber dem Mirakel einer kreatürlichen Schöpfung und verwies die Studenten auf Kant. Beides hat damals tief auf den jungen Dilthey gewirkt. Er erzählte der Frau seines Freundes

Scholz später, wie er in Heidelberg „den Hölderlin in der Tasche, die Hügel um die Stadt durchstreifte und oft in einer Art von mystischem Taumel ihm nichts göttlicher zu sein schien als der dunkel gärende, unbewußt wirk-same Trieb, kraft dessen die Weltseele sich in der erscheinenden Natur wie in den Gestalten eines großen Gedichts auszuwirken scheint“<sup>3</sup>.

In Berlin arbeitete er bei den Schleiermacher-Schülern Nitzsch, Twesten und Niedner, aber auch bei *Trendelenburg*, dem Philosophen, bei dem er wie ein Famulus gedient haben muß, denn er tröstete mich einmal, als man in seinem Hause für einen Studenten meines Erachtens Unpassendes von mir verlangte, daß er für Frau Trendelenburg immer die Brötchen vom Bäcker habe holen müssen. Trendelenburg wirkte auf seine Schüler mit dem Gedanken von der Kontinuität der philosophischen Geschichte, die er den immer neuen Versuchen zu isolierten Systemen und Standpunkten gegenüber stellte. In seinem Tagebuch „*Ethica*“ schreibt Dilthey schon 1859: „Das innere Gesetz der Geschichte verlangt, daß unbedingter Ernst mit der Kontinuität gemacht werde“<sup>4</sup>, die von ihm nun auch der christlichen Literatur gegenüber geltendgemacht wird. Und noch in dem Schluß seiner letzten großen Arbeit sieht er in der Kontinuität der schaffenden Kraft die kernhafte Tatsache gegenüber dem Relativismus<sup>5</sup>.

In den Briefen und dem Tagebuch jener frühen Jahre erkennt man, wie er immer stärker von den christlichen Grunderfahrungen abbrückt. Ein tiefes Gefühl der Abneigung gegen seinen Stoff überkommt ihn: „Dieses Miß-trauen gegen die menschliche Natur in ihrer gesunden Ruhe, die mir immer Gegenstand der höchsten Bewunderung war, diese Hast nach dem Jenseits und übersinnlichem Wissen, die mir so gründlich verhaßt ist, dieses Sekten-leben, das mir rein unbegreiflich ist.“ Sein Plan, Geschichte und Philosophie zu verbinden, den er ursprünglich durch die Kirchengeschichte zu erfüllen dachte, führt ihn nun aus der theologischen Fakultät in die philosophische. „Wie ich nun schon früh, als Gymnasialschüler der mittleren Klassen, das Studium der geistigen Welt ergriffen hatte, fand ich hier den Eingang in diese Realität.“<sup>6</sup> So habilitierte er sich als Philosoph. Aber man versteht seine ganze weitere Arbeit erst voll, wenn man sieht, wie seine Grund-gedanken letztlich doch aus der religiösen Erfahrung und aus seinen theo-logischen Studien stammen. Auch Nietzsche kam aus einem Pfarrhaus, aber führte zeitlebens den verzweifelten Kampf gegen die Theologie. Dilthey war, wie er selbst sagte, „keine religiöse Natur“<sup>7</sup>, nicht einmal „ein Christ, in spezifischem Sinne“<sup>8</sup>, aber es ist seine eigenste Leistung, daß er von der Theologie her die positive Grundlegung seiner philosophischen Arbeit findet.

In einem seiner ersten Aufsätze, dem genialen Festartikel für seinen Lehrer, den Schleiermacher-Schüler *Karl Emanuel Nitzsch*, sieht man schon die entscheidenden Ansätze zu seinem eigenen Standpunkt<sup>9</sup>. Nitzsch vertrat wie Schleiermacher die Einheit von Dogmatik und Ethik. „So wie sie zu-

sammenwirken, müssen sie erfaßt werden; ja gerade die Möglichkeit, die tiefsten religiösen Begriffe wie Persönlichkeit, Liebe, Heiligkeit zu verstehn, beruht hierauf.“ Das war die erste Einsicht für Diltheys neues Verständnis der Geisteswissenschaften überhaupt: die Aufhebung der Trennung von theoretischer und praktischer Philosophie. In den Geisteswissenschaften gibt es neben den Tatsachen und Theoremen die Werturteile. „Die Beziehung der abstrakt theoretischen und der praktischen Richtung geht als gemeinsames Grundverhältnis durch alle Geisteswissenschaften.“

Eine zweite tiefe Einsicht, die ihm von Nietzsche kam, war die Erkenntnis von „dem Bedürfnis des Menschen, sich von der Naturgewalt zu lösen, von dem sich aufdrängenden Gefühl, daß etwas in uns ist, welches von dieser nicht betroffen wird und das dementsprechend etwas in uns ist, das nicht Naturgewalt ist.“ Das war gegen die pantheistische Religionsansicht gesagt. Man hat Dilthey nicht zu Unrecht seinem Wesen und seiner Sprachform nach für den objektiven Idealismus in Anspruch genommen, aber in dieser Erfahrung lag für ihn die Realität von allem, was man Transzendenz nennt, das Meta-Physische, das ihm letztlich auch der tiefste Grund für seine Trennung der Geisteswissenschaft von der Naturwissenschaft war.

Die dritte Einsicht, die er aus der Arbeit seines Lehrers entnimmt, ist die Erkenntnis, daß „in der Region der Unmittelbarkeit d. h. also in dem Gebiet des elementaren, noch nicht von den höheren logischen Formen geregelten Geisteslebens die Antriebe der Vernunft und die der sittlichen Urteile bereits wirksam sind“. Das bedeutete, wie er sagte, eine aus innerster Abneigung entspringende Polemik gegen den Intellektualismus. In seiner Ethik hat Dilthey auch das wieder säkularisiert. Die Seele hat grundlegende Elemente ihres Inhalts, schöpferische Synthesen, die unsere moralische Organisation ausmachen, „eine immanente Idealität“ als „ein dunkler Trieb, der eben doch das apriorisch Mitgebrachte ist, wenn man ihn nur richtig als innere Bewegung des Geistes, nicht als in demselben vorhandene Gedankenformen betrachtet“<sup>10</sup>. Oder wie er ein andermal sagt: Man darf nicht die vollen psychischen Tatsachen den in ihnen enthaltenen Vorstellungsbestandteilen subsumieren. Die Realität ist das erste, die Abstraktion das zweite, nicht das primäre. Der Geist besitzt sich ganz und weiß sich, bevor er sich erkennt.

Von hier aus aber ergab sich nun die Forderung nach einer *erkenntnistheoretischen Begründung*. Auch sie stammt bei Dilthey noch aus der religiösen Erfahrung, was ihn hier von allen Erkenntnistheoretikern seiner Generation so völlig unterscheidet. Er fand die erkenntnistheoretische Gewißheit im „Innewerden“. Die Erkenntnis durch das Innewerden war eine alte mystische Lehre. Gottfried Arnold schreibt in seiner *Theologia experimentalis*<sup>11</sup>: „Erfahrung ist, wenn einer wohl versucht ist und kann davon reden, als einer der dabei gewesen ist. Im Geistlichen aber ist sie, sofern sie von der bloßen Wissenschaft einer Sache außer uns unterschieden wird,

eine solche geistliche Empfindung oder Befindung, darin ein Wiedergeborener geistliche Dinge wirklich aus dem Besitz, Genuß und Gemeinschaft erkennt, inne wird.“ Schleiermachers Mystik hatte diese Einsicht übernommen. „Wir werden unserer selbst als in unserm Sosein durch etwas bestimmt, inne“, heißt es in der Glaubenslehre<sup>12</sup>. In seiner „Psychologie“ hat er immer wieder betont, daß in dem unmittelbaren Lebenseindruck gar kein Irrtum stattfinden könne, weil das Sein und das Bewußtsein davon absolut identisch ist. „Die Aussage ist deswegen schlechthin wahr, weil das Sein und das Bewußtsein darin vollkommen dasselbe ist und eine falsche Beziehung gar nicht stattfinden kann“<sup>13</sup>. Daß das Innwerden damals als Grundlage der Erkenntnis auch bei andern Schülern Schleiermachers gesehen wird, zeigt das Buch von Julius Müller „Die christliche Lehre von der Sünde“<sup>14</sup>, dessen Einleitung sich weithin mit Aufstellungen Diltheys berührt. „Im realen Zusammenhang des Seins“, schreibt Müller, „gibt es lebendige Synthesen, deren Wirksamkeit sich aus bloßer Logik nicht konstruieren läßt, man wird ihrer inne.“ An diesem Buch ist besonders deutlich, daß Dilthey in seinen Gedanken viel stärker von der Theologie seiner Zeit abhängig ist, als er sich später selbst bewußt gemacht hat. Er säkularisiert nur überall die theologische Stellung. In seiner Ethik sagt er: „Realität oder objektive Gültigkeit des in der inneren Erfahrung Gegebenen besteht darin, daß Lust, Schmerz und Leidenschaften das Leben selber ausmachen. Ihr Dasein ist identisch mit dem für ein Bewußtsein Dasein. Existenz eines Gefühls und Gefühlwerden sind gar nicht zweierlei, sie sind das Leben“<sup>15</sup>. Hier war der Phänomenalismus überwunden und der feste Ausgangspunkt für die Begründung der Selbständigkeit der Geisteswissenschaft überhaupt gefunden. Das Innwerden umfaßt nicht nur das Denken, sondern die Totalität des Menschen. Es galt diese Totalität aufzuklären, sie zu analysieren, zu beschreiben, Zusammenhänge in ihr aufzudecken, später sagte er: Strukturen zu finden.

Der zweite Schritt seiner Erkenntnistheorie mußte sein, die bloße Subjektivität des Erlebnisses zu überwinden. Das geschieht durch das *Verstehn* anderer. Auch diese Einsicht kam ihm noch aus der Theologie. Die Schleiermacher-Schüler hatten eine Preisaufgabe ausgeschrieben über „Die Bedeutung der Schleiermacherschen Hermeneutik im Verhältnis zu den früheren Versuchen“. Dilthey hatte die Arbeit gemacht und wegen ihrer großartigen Lösung den doppelten Preis bekommen<sup>16</sup>. Er sah sofort die ganze Weite des Problems, wie sie die neue Philologie der Wolf und Schlegel mit sich gebracht hatte, war aber froh, es zunächst nur mit dem Organismus der Theologie zu tun zu haben. Später hat er gesagt, daß ihm bei dieser Arbeit alle seine Konzeptionen über Erleben, Ausdruck und Verstehn als Grundlage der Geisteswissenschaften gekommen seien. Auch hier erweiterte sich ihm die theologische Hermeneutik, die sich an die Heiligen Schriften hält, auf das Verstehn überhaupt, das sich selbst Verstehn, das Verstehn anderer

und schließlich das Verstehn jedes Ausdrucks in der ganzen Breite des objektiven Geistes. Damit war die Grundlage für die eigene methodische Arbeit in den Geisteswissenschaften gefunden. In seiner letzten großen Publikation, dem „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“, die in Band VII seiner Schriften abgedruckt ist, hat er das mit voller Klarheit dargestellt.

Die Bedeutung Schleiermachers für die Entwicklung von Diltheys Gedankenwelt ist schwer zu überschätzen und wird einmal exakt nachzuweisen sein. Ganz entscheidend ist aber, daß er bei seinen theologischen Arbeiten über das Urchristentum und die ersten drei christlichen Jahrhunderte sich mit den Werken von *Ferdinand Christian Baur* auseinandersetzen mußte und in ihm den großen Gegenspieler zu Schleiermacher fand, der der individualistischen Hermeneutik Schleiermachers gegenüber die ganze Kraft der Geschichte geltend machte und vor allem *damit* über Schleiermacher hinausschritt, daß er das Christusideal von dem historischen Jesus trennte. Dilthey hat Baur und der Tübinger Schule mehrere Aufsätze gewidmet. „Das Verständnis der Religion in dem Ganzen der moralischen Welt verdanken wir Schleiermacher“, schreibt er, „das Verständnis des Christentums in dem Ganzen der Geschichte Baur“<sup>17</sup>. Baur bedeutete für ihn eine große Befreiung. Noch in dem späten Entwurf der Einleitung zu einer Sammlung seiner Schriften über die Geschichtsschreiber heißt es: „Diese Universalität — nämlich einer wahren Universalgeschichte — gebunden an die größte kritische Tat. Sollte sie als Entwicklung verstanden werden, dann kein Höhepunkt in ihrer Mitte: Baur“<sup>18</sup>. Jesus war ihm „der Fall der Fälle“. Und damit war für ihn der Durchbruch zur endgültigen Freiheit gefunden. Es bleibt ihm immer „der Vorrang der Tübinger Schule, daß damals der menschliche Geist das größte Phänomen seiner Geschichte zum erstenmal einer von keinen kirchlichen Voraussetzungen bedingten kritisch-genialen Forschung unterzog“<sup>19</sup>. Noch in dem erregenden Schluß der Abhandlung über den Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften klingt es wie ein Jubel: „Das historische Bewußtsein von der Endlichkeit jeder geschichtlichen Erscheinung, jedes menschlichen oder gesellschaftlichen Zustandes, von der Relativität jeder Art von Glauben ist der letzte Schritt zur Befreiung der Menschheit“<sup>20</sup>. Dann folgt das Wort, aus dem wir schon zitierten: „Der Relativität gegenüber macht sich die Kontinuität der schaffenden Kraft als die kernhafte historische Tatsache geltend.“ Wie sein Vorgänger in Berlin, Eduard Zeller, der Schwiegersohn Baur, hat er von hier aus versucht, im Sinne einer universalen Theologie die Geschichte der christlichen Religiosität in ihren Epochen zu entwickeln. Das steht versteckt hinter allen seinen geschichtlichen Arbeiten bis zum letzten Manuskript, das er kurz vor seinem Tode an Georg Misch schickte: „Über das Problem der Religion.“ Vielleicht am leidenschaftlichsten kommt seine Stellung in einem Brief an den Grafen Yorck heraus, der ihm sein positives Christentum ent-

geengehalten hatte: „Alle Dogmen müssen auf ihren universellen Lebenswert für jede menschliche Lebendigkeit gebracht werden. Sie waren einst in einer geschichtlich begründeten Beschränktheit entworfen. Werden sie von dieser befreit, dann sind sie freilich, wenn Sie so wollen, das Bewußtsein von der übersinnlichen und überverständigen Natur der Geschichtlichkeit schlechthin. In diesem Satz schließe ich mich an die universale Tendenz dessen an, was ich als universalen Theismus, transcendente Theologie bezeichne.“ „Hiernach sind die Dogmen erster Ordnung, welche in den Symbolen Sohn Gottes, Genugtuung, Opfer usw. enthalten sind, in ihrer Einschränkung auf die Tatsachen der christlichen Geschichte unhaltbar, in ihrem universellen Sinne bezeichnen sie den höchsten lebendigen Gehalt aller Geschichte.“<sup>21</sup>



# Anmerkungen

(Die Ziffern am linken Rand verweisen auf die entsprechenden Seiten)

## Vorwort

- 7 <sup>1</sup> Wir verdanken die beiden Briefstellen der Freundlichkeit von Frau Elisabeth Blochmann.  
<sup>2</sup> Vgl. die in Vorbereitung befindliche Biographie von E. Blochmann.  
8 <sup>3</sup> Ein Wort unleserlich.  
9 <sup>4</sup> Vgl. u. S. 78 ff.  
<sup>5</sup> Schon 1913 hatte Nohl in Jena eine Einleitung in die Pädagogik gelesen, seit 1917 dann regelmäßig pädagogische Vorlesungen angezeigt, aber wegen des Kriegsdienstes zunächst nicht halten können.  
<sup>6</sup> Die Deutsche Bewegung in der Schule (1925), jetzt: Pädagogik aus dreißig Jahren, Frankfurt a. M. 1949, S. 39–49.  
<sup>7</sup> Vgl. u. S. 15 ff.  
10 <sup>8</sup> Wilhelm Dilthey. Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770–1800 (1867), jetzt: Gesammelte Schriften, Bd. V, S. 12–27.  
<sup>9</sup> H. A. Korff. Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. 4 Bände, 1923 ff.  
<sup>10</sup> H. Nohl. Die pädagogische Bewegung in Deutschland und ihre Theorie. 2. Aufl. 1935 (1. Aufl. im Handbuch der Pädagogik, hrsg. gemeinsam mit L. Pallat, Bd. 1 Langensalza 1933).  
11 <sup>11</sup> Vgl. das Stichwort „Deutsche Bewegung“ in: Der Große Herder, 4. Aufl., Bd. 3, Sp. 822, Freiburg i. B. 1932.  
13 <sup>12</sup> Vgl. u. S. 307.

## Die Entstehung der Konzeption

*Johann Gottfried Herder*

- 15 Einleitung zu: Herders Werke in Auswahl. Berlin 1905.  
Wieder abgedruckt in: Pädagogische Aufsätze, Langensalza 1929.

## Die deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme

- 78 Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, hrsg. von G. Mehlis, Tübingen 1911/12, 2. Bd., S. 350–359. Wieder abgedruckt in: Pädagogik aus dreißig Jahren, Frankfurt a. M. 1949.  
84 <sup>1</sup> Die Wendung zum Primat des Lebens, dem die Erkenntnis nur nachhinken kann, gilt für Fichte so gut wie für Schleiermacher und Hegel, für die Historische Schule wie für Marx, und sie wirkt noch in der Beschränkung der Funktion der Philosophie auf die Begründung der Tatsachen Wissenschaft und Kultur.

## Die Göttinger Vorlesung

*Vorbemerkung*

- 87 Nohls „Deutsche Bewegung“ liegt in einem zusammenhängenden Schreibmaschinentext von insgesamt 300 einheitlich durchnummerierten Seiten vor, der offensichtlich die 1939

diktierte Fassung darstellt, mit vielen Unterstreichungen und gelegentlichen leichten Überarbeitungen, die im wesentlichen auf die letzte Vorlesung im Sommer 1947 zurückgehen dürften. Daher stammt wohl auch eine Reihe handschriftlicher Zusammenfassungen für den Beginn einer neuen Kollegstunde. An einzelnen Stellen, wo Nohl die Darstellung offenbar für nicht abgeschlossen hielt und er sie später ergänzen wollte, sind Seiten aus früheren Manuskripten eingelegt, sowie auch einige zusätzliche Belege. Im ganzen aber ist es wenig gegenüber dem ausgearbeiteten Text. Vom ersten Abschnitt ist noch eine weitere Fassung (von 36 Seiten) vorhanden, die mit den entsprechenden Partien des hier zugrunde gelegten Textes fast wörtlich übereinstimmt, die aber durch das Fehlen breiter und für den Zusammenhang wichtiger Partien als die frühere Fassung erkennbar ist. Sie durfte darum hier beiseite bleiben.

Als Nohl Anfang der dreißiger Jahre die Herausgabe von Diltheys Pädagogik (Gesammelte Schriften Bd. IX) veranlaßte, gab er als Anweisung die Ratschläge, die ihm Dilthey selber für die Bearbeitung der von ihm zu hinterlassenden Manuskripte gegeben hatte: Er solle in aller Freiheit darüber verfügen, ändern, was er für verbesserungsbedürftig hielt, vor allem aber einen glatt lesbaren Text herstellen, der nicht durch irgendwelche editorische Bedenken belastet sei. Das war sinngemäß auch auf Nohls eigenes Manuskript anzuwenden. Zu ändern haben wir freilich nicht gewagt. Auch wo (wie bei der Kant-Darstellung) die Forschung inzwischen neue Gesichtspunkte erbracht hat, war der Nohlsche Text selber doch so sehr der Ausdruck einer ganz bestimmten geistesgeschichtlichen Situation, daß jede Ergänzung eine Verfälschung bedeutet hätte. Aber die Forderung nach glatter Lesbarkeit des Textes blieb bestehen. Er ist auch so, wie er vorliegt, so sehr in sich durchgeformt und geschlossen, der Zug des gesprochenen Worts ist so sehr in ihm gegenwärtig, daß es nur in den seltensten Fällen möglich schien, Ergänzungen aus beigelegten Blättern nachträglich einzufügen. Sie sind im Text durch eckige Klammern [ ] gekennzeichnet und in den Anmerkungen jeweils begründet. Auch die oft großartig formulierten Zusammenfassungen ließen sich nicht einfügen, ohne den durchgehenden Zusammenhang störend zu unterbrechen. Sie enthalten inhaltlich auch keinen wesentlichen neuen Gedanken. Wie weit Streichungen oder Einklammerungen im Text oder Ergänzungen am Rande zu berücksichtigen waren, mußte jeweils aus dem Zusammenhang entschieden werden. Eine Dokumentation im einzelnen hätte den Anmerkungsenteil unförmig aufgebläht. Nur einige offensichtlich später entstandene Randnotizen sind durch Winkelklammern < > herausgehoben. Zwei längere Kürzungen sind in den Anmerkungen begründet.

Das leitende Streben mußte sein, einen gut lesbaren Text herzustellen, der der von Nohl selber erstrebten Fassung möglichst nahe kam. Orthographie und Interpunktion mußten überhaupt frei nach dem heutigen Gebrauch angewandt werden, weil im diktierten Text die vielen Hör- und Schreibfehler ohnehin nicht verbessert waren. Auch einzelne Wörter wurden gelegentlich eingefügt, wo sie aus dem Zusammenhang klar zu ergänzen waren. Die Unterstreichungen waren im Manuskript für den Gebrauch der Vorlesung so zahlreich, daß sie den gedruckten Text gestört hätten. Darum wurde nach Möglichkeit ganz darauf verzichtet. Nur an wenigen Stellen wurde von *Kursivsatz* Gebrauch gemacht, um die Gliederung des Textes besser hervorzuheben. An gliedernden Überschriften finden sich im Manuskript nur: „I. Kapitel. Die Entstehung der neuen Lebensverfassung und ihre Darstellung in der Dichtung“ und „II. Abschnitt. Die Kantische Gegenstellung“, sowie später: „Die Dichtung der Romantik“, „Der neue Volks- und Staatsbegriff“ und „Neue Pädagogik“. Das Bedürfnis nach größerer Übersichtlichkeit und Anpassung an das von Nohl sonst in seinen Büchern geübte Verfahren ließen es ratsam erscheinen, weitere Zwischenüberschriften einzufügen. Eine gewisse Unsymmetrie war nicht zu vermeiden, weil (wie es in der Vorlesung so zu gehen pflegt) die in den ersten Teilen sehr viel ausführlichere Darstellung in den späteren Teilen immer gedrängter wird.

Viel Mühe machte die Frage der Zitate. In seinen gedruckten Aufsätzen vermied es

Nohl meist, die benutzten Zitate quellenmäßig zu belegen. In den hier aufgenommenen Aufsätzen, die ohnehin unverändert wiedergegeben werden, ist es natürlich so belassen worden. Anders war es mit dem diktierten Manuskript der „Deutschen Bewegung“, in dem vielfach die Anführungszeichen fehlten und das wörtliche Zitat oft in freie Umschreibung überging. Vieles war wohl ohnehin nach früheren Aufzeichnungen oder aus dem Gedächtnis zitiert worden, was für den Druck noch einmal nachgesehen werden sollte. Darum schien hier eine durchgehende Überprüfung notwendig. Vieles konnte dabei berichtigt werden. In Zweifelsfällen, wo schwer zu entscheiden war, ob es sich um ein wörtliches Zitat oder eine freie Umschreibung handeln sollte, wurde der wörtlichen Fassung der Vorzug gegeben. Unsere Mitarbeiter, besonders Herr W. Ostberg, haben sich deswegen große Mühe gegeben. Auch Herrn Dr. D. Irmischer sind wir für manche Hinweise dankbar. Aber einige Zitate haben sich bisher nicht auffinden lassen, und bei der „Tücke des Objekts“ mögen auch einige ganz naheliegende darunter sein. Aber an einer Stelle mußte man aufhören, wenn der Druck nicht länger verzögert werden sollte. Die fehlenden Belege sind in den Anmerkungen durch einen Strich (–) bezeichnet.

### *Editorische Anmerkungen zum Text:*

- 87 ff. An einigen Stellen wurde der Text der Einleitung an Formulierungen des Absatzes „Die Deutsche Bewegung in der Schule“ (1925) angeglichen.
- 90 Die beiden Bemerkungen über den Nationalsozialismus sind nachträgliche Zusätze, wohl 1947.
- 100 In der genannten früheren Fassung war die Reihe der „entscheidenden Sätze“ etwas weiter durchgeführt:
1. Die Reflexion zerstört das Leben.
  2. Das Leben erschließt sich nur dem Leben.
  3. Die innerliche Wirklichkeit ist für jede Skepsis unangreifbar, und ihr Zentrum ist die unbedingte Gewißheit jedes individuellen Ichs.
  4. Der Sinn dieser Bewegung ist Steigerung des individuellen Daseinsgefühls durch das Sichausleben und Betätigen unserer Kräfte.
  5. In der Liebe wird das getrennte individuelle Leben eins.
  6. Das Leben offenbart sich am stärksten im Schaffen, und die schöpferische Individualität ist das Genie.
  7. Gegenüber den Kulturverhältnissen der allgemeinen Gesellschaft geht der Standpunkt des Erlebens auf den ursprünglichen ganzen Menschen zurück, das schöpferische Subjekt, in dem alle Trennungen aufgehoben sind.
- 103 Weil in dem Aufsatz: „Wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten?“, S. 262 f. der Gedanke weiter ausgeführt ist, sind hier einige Belege fortgelassen.
- 128 f. In Klammern handschriftliche Zusätze auf lose beiliegenden Seiten.
- 133 ff. Die Pädagogik wird von Nohl in diesem Zusammenhang nur kurz behandelt, wohl weil er sie in einer eigenen Vorlesung darzustellen pflegte. Er bricht nach Mskr. S. 78 ab, streicht die letzte Seite durch und setzt dann auf S. 79 neu ein. Die Bleistiftnotiz „Ich fasse zusammen:“ läßt darauf schließen, daß Nohl die Pädagogik auch hier ausführlicher behandelt hatte, als es im Manuskript zum Ausdruck kommt. Wir haben aus dem gestrichenen Stück von Mskr. S. 78 einige Sätze an der passenden Stelle in Klammern wieder eingefügt.
- 136 f. Auch die Darstellung der Religion ist von Nohl auf S. 83 des Manuskripts vorzeitig abgebrochen worden. Wir bringen statt der schwer lesbaren Notizen für die Fortsetzung, durch Klammern gekennzeichnet, von beiliegenden Blättern ein Stück aus einer früheren Fassung und den Hinweis auf Arnold. Ein Wort unlesbar.
- 140 ff. Wir fügen, wieder durch Klammern bezeichnet, eine handschriftliche Ergänzung ein, die wir aber, weil der Gedankengang dort etwas anders verläuft, in zwei

Teile (S. 140 f., S. 142 f.) zerlegen mußten. Ein rein wiederholender Absatz ist, wie sonst, fortgelassen. Einige unlesbare Wörter sind wieder durch Punkte (...) bezeichnet.

187 f. Einige handschriftliche Randbemerkungen am Schluß des Humboldtteils lassen auf die Absicht schließen, die sprachphilosophischen Betrachtungen weiter auszuführen.

188 ff. Das Fichte-Kapitel ist nicht vollständig und scheint nie ganz vollständig gewesen zu sein. Im Manuskript sind vorhanden:

1. ein einleitendes Stück, Mskr. S. 190 bis 192 Mitte, die letzten Zeilen sind energisch ausgestrichen,
2. aus einem älteren Manuskript die Jugendentwicklung bis zum Königsberger Aufenthalt, Mskr. S. 193–195,
3. aus der neu diktierten Fassung ein Stück über den zweiten Aufenthalt in Zürich von 1793, Mskr. S. 196/97,
4. jetzt fehlen in der durchgehenden Seitenzählung die Seiten Mskr. 198–200. Sie scheinen schon zu Nohls Lebzeiten (etwa bei der letzten Vorlesung von 1947) gefehlt zu haben, denn dafür sind wieder aus einem älteren Manuskript, demselben, dem auch die Seiten 193–195 entstammen, vier unnummerierte Seiten eingefügt. Sie enthalten die Fortsetzung des Königsberger Aufenthalts und brechen mit der zweiten Reise nach Zürich genau an der Stelle ab, wo der neu diktierte Text mit Mskr. S. 201 wieder einsetzt,
5. ein kurzer, fast abrupter Abschluß, Mskr. S. 201–205 (Mitte).

Die eingefügten Blätter sind einem andern Zusammenhang entnommen; sie sind Teile einer ausführlicheren Fichte-Darstellung, vermutlich Vorarbeiten zu einer Neubearbeitung von Überwegs „Grundriß der Geschichte der Philosophie“, die Nohl zusammen mit Georg Misch in den Jahren vor dem ersten Weltkrieg übernommen hatte und die dann nach dem Krieg nicht zu Ende geführt wurde. Sie stimmen z. T. wörtlich mit der Darstellung der dann von T. K. Österreich besorgten Neuauflage des „Überweg“ von 1923 (S. 16 ff.) überein. Für den vorliegenden Zusammenhang waren diese stark biographischen, schon stilistisch aus der übrigen Darstellung herausfallenden Teile nicht geeignet. Wir bringen daher nur:

1. die Einleitung, Mskr. S. 190–191 bis zum Beginn der von Nohl gestrichenen Stelle,
2. nach der Fortlassung der früheren Darstellung der Jugendentwicklung das wieder neu ausgearbeitete Stück über den zweiten Aufenthalt in Zürich, Mskr. S. 196–197,
3. nach einem (durch die Klammer gekennzeichneten überleitenden Satz, dem letzten Satz der eingelegten Seiten, den mit Mskr. S. 201 beginnenden zusammenhängenden Text. Die Stellen der Auslassungen sind jeweils mit drei Punkten (...) bezeichnet.

211 Auch die ausführliche Darstellung der „Reden an die deutsche Nation“, Mskr. S. 246 Mitte bis 256 Mitte, ist, wie es schon durch die von Nohl selber vorgenommene Einklammerung dieses Stücks nahegelegt ist, fortgelassen worden, weil es im wesentlichen um eine bloße Inhaltsangabe handelt, die den durchgehenden Zug der Darstellung unterbrochen hätte. Auf der andern Seite beweist die umfangreiche Darstellung, welche Wichtigkeit Nohl den „Reden“ Fichtes beimaß.

### Zitatnachweis

Die Ausgaben der nur mit Band- und Seitenzahlen zitierten Autoren sind u. S. 324 f. am Ende dieses Anmerkungssteils aufgeführt.

## Einleitung

- 87 <sup>1</sup> P. d. Lagarde: Deutsche Schriften. Gesamtausg. letzter Hand. 5. Aufl. Göttingen 1920.  
 S. 136.  
<sup>2</sup> Lagarde: Dt. Schr. S. 181.  
<sup>3</sup> Lagarde: Dt. Schr. S. 414.  
 89 <sup>4</sup> Schiller II 386.  
 90 <sup>5</sup> Th. Carlyle: Ausgew. Schr. Dt. Übers. v. A. Kretschmar. Leipzig 1855. Bd. I., S. 51.

## Die erste Phase

## I. Abschnitt

## A. Die neue Lebensstellung

- 92 <sup>1</sup> Lessing I 201 ff. <sup>2</sup> Goethe V 156. <sup>3</sup> Lenz III 150 f.  
<sup>4</sup> Schiller III 16. <sup>5</sup> Herder IV 347. <sup>6</sup> Kant VIII 41 f.  
 95 <sup>7</sup> Hamann II 206: „Fragt ihr nicht auch: Wodurch ihr die Natur aus dem Wege geräumt? — — — Bacon beschuldigt euch, daß ihr sie durch eure Abstraction schindet.“  
 96 <sup>8</sup> Herder —. <sup>9</sup> Hamann II 73. <sup>10</sup> Hamann II 73.  
<sup>11</sup> Hamann II 74.  
<sup>12</sup> Aus dem Manuskript Nohls geht nicht eindeutig hervor, ob hier Lavater wörtlich zitiert wird; Anklänge in III 105, II 12 u. II 28.  
 97 <sup>13</sup> Jacobi II 178. <sup>14</sup> Jacobi VI 248. <sup>15</sup> Jacobi VI 248 f.  
<sup>16</sup> Jacobi IV 1, 72 f. <sup>17</sup> Jacobi IV 1, 73 Anm. <sup>18</sup> Jacobi IV 1, 72.  
 98 <sup>19</sup> Goethe XI 626. <sup>20</sup> Hamann II 64. <sup>21</sup> Goethe XI 618.  
 99 <sup>22</sup> Shaftesbury: Untersuchung über die Tugend. Dt. Übers. v. P. Ziertmann. Philos. Bibl. Bd. 110. S. 113 f.  
<sup>23</sup> Shaftesbury: Untersuchung. S. 114.  
<sup>24</sup> Vgl. u.: Wir sind aus solchem Zeug wie das zu träumen, S. 273 ff.  
 100 <sup>25</sup> Herder XXIII 483. <sup>26</sup> Herder XX 178 f. <sup>27</sup> Jacobi I 338 f.  
 101 <sup>28</sup> J. J. Rousseau: Emil oder über die Erziehung. Hrsg. M. Rang, Stuttgart 1965 (Reclam-Ausg.) S. 388.  
<sup>29</sup> Rousseau: Emil 118.  
 102 <sup>30</sup> J. A. Leisewitz: Julius von Tarent. Hrsg. v. R. M. Werner. Heilbronn 1889. S. 10.  
<sup>31</sup> Briefe von und an J. H. R. Lenz. Hrsg. v. K. Freye u. W. Stammer. Leipzig 1918. Bd. I, S. 262.  
<sup>32</sup> Lenz I 99.  
<sup>33</sup> Goethe V 195.  
<sup>34</sup> Goethe Weim. Ausg. Bd. XVI. S. 4.  
<sup>35</sup> Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. 2. Aufl. Berlin 1860. Bd. I, S. 358.  
<sup>36</sup> Schleiermacher a. a. O. I 358.  
 103 <sup>37</sup> J. P. Jacobsen; das Zitat steht weder in den Romanen, noch in den Novellen, noch im Briefwechsel mit den Brandes. Der Gedanke klingt verschiedentlich an, in den Gedichten pass., im „Niels Lyhne“ z. B. S. 325 (Werke, München 1961).  
<sup>38</sup> Vgl. u. Frutito dei, S. 267 ff. <sup>39</sup> Herder XXIX 366.  
<sup>40</sup> Herder IV 374. <sup>41</sup> Herder IV 374.  
<sup>42</sup> Goethe XIII 417.  
<sup>43</sup> Vgl. u.: „Wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten?“ S. 262 ff.  
<sup>44</sup> Fr. G. Klopstock: Ausgew. Werke. Hrsg. v. K. A. Schleiden. München 1962 S. 81.  
 104 <sup>45</sup> Goethe V 196. <sup>46</sup> Schiller XI 121.  
 105 <sup>47</sup> Schiller XI 124. <sup>48</sup> Schiller XI 127.  
<sup>49</sup> Diels-Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker. 5. Aufl. Berlin 1934 ff. Bd. I. S. 155.  
<sup>50</sup> Goethe IV 196 f.  
<sup>51</sup> Hölderlin III, 159 f.

- 52 Dieser Satz ist bei Novalis nicht nachzuweisen.
- 106 53 Dilthey II 437. 54 Goethe V 158.
- 107 55 Goethe V 159. 56 Goethe V 244–246.
- 57 Goethe IV 431. 58 Goethe IV 431.
- 59 Schiller XI 124. 60 Schiller XI 126.
- 108 61 Herder XXIX 443. 62 Herder XXIX 443.
- 109 63 Möglicherweise kein wörtliches Lavater-Zitat. Dieser Gedanke taucht besonders in den ersten sechs Gesprächen von „Der Blinde vom Berge“ auf (II 12 ff.).
- 64 Herder XXIII 483 f. 65 Goethe I 529. 66 Goethe I 529.
- 110 67 Schiller XI 117 f. 68 Schiller XI 118. 69 Vgl. Schiller XI 132.
- 70 Vgl. Goethe VI 249 „Das Leben lehret jedem, was er sei.“
- 71 Herbart I 273. 72 Goethe XXIV 248. 73 Herder XXIX 365.
- 111 74 Goethe XI 923. 75 Schiller XI 128. 76 Herder XIV 146.
- 77 Herder XIV 202.

*B. Die Auswirkung in den einzelnen Kultursystemen*

- 112 1 Lessing VIII 560; in „Ernst und Falk, Gespräche für Freimäurer“ läßt Lessing diesen Satz Falk sagen.
- 2 Schiller III 17 f. 3 Jacobi I 189. 4 Goethe IV 425.
- 113 5 Schiller III 336. 6 Schiller III 307.
- 7 Lessing II 377; Dialog zwischen Nathan und dem Tempelherrn.
- 8 Lessing II 413.
- 9 Schiller I 246.
- 10 Diese Stelle ließ sich bei Jacobi nicht nachweisen.
- 114 11 Schiller XII 205.
- 115 12 Johann Winkelmanns Sämtliche Werke. Hrsg. v. J. Eiselein. Donauöschingen 1825, Bd. I S. 8.
- 116 13 Jean Paul.
- 14 Hegel XIX 534 f.
- 15 Richard Wagner, Ges. Schr. Hrsg. v. Julius Kapp. Leipzig o. J.
- 117 16 Lessing II 127.
- 118 17 Vgl. Lenz I 238.
- 18 Briefe von und an Lenz I 262. Vgl. oben Anm. 31.
- 120 19 Goethe XVIII 287. 20 Goethe XI 618. 21 Goethe IV 123.
- 22 Goethe XI 618. 23 Goethe IV 391 f. 24 Goethe IV 392.
- 25 Vgl. Goethe XIII 17: „Dem schwachen Geschmäcker wird's immer schwindeln . . .“
- 26 Goethe IV 126. 27 Goethe IV 415. 28 Goethe I 45.
- 121 29 Goethe XIII 54. 30 Goethe XIII 31. 31 Goethe IV 674.
- 32 Goethe XIII 24. 33 Goethe XIII 24. 34 Goethe IV, 227.
- 122 35 Lavater III 304 f. 36 Lavater III 306 f. 37 Lavater III 256.
- 38 Goethe V 160. 39 Goethe XIII 51. 40 Herder —.
- 41 Goethe XIII 48. 42 Goethe XIII 47. 43 Goethe XIII 47 f.
- 123 44 Vgl. Lenz I 238 f. 45 Lenz I 237. 46 Lenz I 238.
- 47 Goethe XIII 56. 48 Vgl. Lenz I 238. 49 Jacobi I 192.
- 125 50 Beide Zitate nicht nachweisbar.
- 126 51 Herder IV 349. 52 Herder IV 349 f. 53 Herder V 556.
- 54 Goethe IV 648. 55 Goethe IV 648. 56 Goethe IV 223.
- 57 Goethe IV 224. 58 Goethe IV 224 f. 59 Goethe IV 225.
- 127 60 Humboldt XIV 85 f. 61 Humboldt XIV 82 f. 62 Humboldt XIV 83.
- 128 63 Humboldt XIV 83 f. 64 Humboldt XIV 84.
- 65 J. Mörsers, Sämtliche Werke (Hist.-krit. Ausg.). Oldenburg u. Berlin 1943 ff. Bd. IV S. 98.

- 129 66 Goethe IV 125. 67 Vgl. Jacobi I 281. 68 Jacobi IV 1, 231 f.  
 130 69 Jacobi IV 1, 234–237. 70 Schiller XVI 12. 71 Schiller III 125.  
 72 Schiller, Hist.-krit. Ausg. Hrsg. v. O. Günter u. G. Witkowski. Bd. S. 57.  
 73 Schiller XVI 17. 74 Schiller —. 75 Vgl. Goethe IV 651.  
 76 Jean Paul WW 1. Abtlg. Bd. VIII S. 11.  
 131 77 H. Hemsterhuis: Vermischte philosophische Schriften. Dt. Übers. Leipzig 1782. Tl. I  
 S. 255.  
 132 78 Goethes Gespräche I 119.  
 79 Goethes Gespräche I 182; Wielands Gedicht „An Psyche“ von Anfang Januar 1776.  
 133 80 Wörtlich: „Ist nicht das Gute auf der Erde ausgestreut?“ Herder V 511; vgl. V 591.  
 81 Jacobi IV 1, 236. 82 — 83 Rousseau: Emil 388.  
 134 84 Herder IV 374. 85 Pestalozzi XIII 309. 86 Goethe XIII 26.  
 135 87 Goethe XIII 26.  
 88 Jean Paul WW 1. Abtlg. Bd. VIII S. 404 f.  
 89 Pestalozzi XIII 199.  
 136 90 Goethe X 385.  
 91 Gottfried Arnold. In Auswahl Hrsg. v. E. Seeberg, München 1934, S. 497 f. u. S. 496.  
 137 92 Lavater III 263. 93 Goethe XVII 117. 94 Goethe XVII 13.  
 139 95 Goethe XVII 13 f. 96 Goethe XII 622. 97 Humboldt VII 50.  
 142 98 Vgl. Herder XXXII 61 ff.  
 99 Schleiermacher: Reden (Über die Religion) 1. Aufl. S. 28.  
 145 100 Vgl. Lavater IV 53.

## II. Abschnitt: Die Kantische Gegenstellung

- 146 1 Kant III 20. 2 Goethe XX 539. 3 In: Goethe XX 540 f.  
 153 4 Moses Mendelssohn: Ges. Schr. Hrsg. v. G. B. Mendelssohn. Leipzig 1843. Bd. II,  
 S. 235.  
 154 5 Kant IV 392. 6 Kant V 163. 7 Kant V 91.  
 156 8 Briefe von und an Hegel. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Philos. Bibl. Hamburg 1952 ff.  
 I 23 f.  
 158 9 Kant V 296. 10 Kant V 307. 11 Kant V 353.  
 165 12 Kant V 341. 13 Goethe XVI 878 f. 14 Hegel VIII 154.  
 166 15 Kant I 367. 16 Kant VII 88. 17 Kant VIII 114.  
 167 18 Kant VIII 24 f. 19 Kant VIII 27. 20 Kant VIII 310.

## Die zweite Phase

- 169 1 Schiller Briefe VII 226.  
 2 Briefwechsel zwischen Schiller und W. V. Humboldt. 2. Aufl. Stuttgart 1876. S. 324.  
 171 3 Schiller XI 220. 4 Schiller I 141. 5 Schiller I 142.  
 173 6 Schiller XI 217. 7 Schiller XI 220. 8 Schiller XI 233 f.  
 174 9 Schiller XII 68. 10 Vgl. Herder V 561 f.  
 178 11 Vgl. unten *Fruitio dei*, S. 267 ff. 12 Humboldt: an Schiller, S. 149.  
 180 13 Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen. Hrsg. v. A. v. Sydow. Bd. II,  
 S. 262 f.  
 14 Humboldt an Caroline v. Wolzogen; in: Literarischer Nachlaß der Frau Caroline v.  
 Wolzogen. Leipzig 1849, Bd. II S. 44.  
 181 15 Humboldt —.  
 182 16 Humboldt II 98.  
 17 Humboldt: Brief an Schiller v. 12. 7. 1798; in: Deutsche Rundschau Bd. 146 (1911,  
 1) S. 271.  
 183 18 Humboldt, a. a. O. 19 Humboldt I 108. 20 Humboldt IV 54.  
 21 Humboldt IV 53. 22 Humboldt VII 25 f.

- 184 <sup>23</sup> Vgl. W. Dilthey: *Leben Schleiermachers*. 1. Aufl. Berlin 1870. S. 315.  
<sup>24</sup> Humboldt VII 14.  
<sup>25</sup> Humboldt: *Briefe an eine Freundin*. Hrsg. v. A. Leitzmann, Leipzig 1909, Bd. II, S. 275.  
 185 <sup>26</sup> Humboldt: *Briefe an Karl Gustav von Brinkmann*. Hrsg. v. A. Leitzmann. Leipzig 1939. S. 156.  
<sup>27</sup> Humboldt III 139. <sup>28</sup> Humboldt IV 47.  
<sup>29</sup> Humboldt —. <sup>30</sup> Vgl. Humboldt VII 32 f.  
 186 <sup>31</sup> Humboldt —.  
<sup>32</sup> Vgl. Hans Freyer, *Sprache und Kultur*. In: *Die Erziehung* III, S. 65–78.  
 187 <sup>33</sup> Herder V 34 f. <sup>34</sup> Herder V 39. <sup>35</sup> Humboldt VII 20.  
<sup>36</sup> Humboldt —. <sup>37</sup> Humboldt IV 15.  
 188 <sup>38</sup> Fichte: *Briefwechsel*. Krit. Gesamtausg. Hrsg. v. H. Schulz, Leipzig 1925. Bd. I S. 291.  
 189 <sup>39</sup> Fichte VI 10. <sup>40</sup> Fichte VI 28. <sup>41</sup> Fichte VI 11.  
 191 <sup>42</sup> Fichte VII 297. <sup>43</sup> Fichte —.

### Die dritte Phase

- 193 <sup>1</sup> Fichte —. <sup>2</sup> Fichte I 434. <sup>3</sup> Fichte VII 360.  
 194 <sup>4</sup> Hegel, *Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie*. Berliner Schriften, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1956, S. 60.  
 195 <sup>5</sup> Fichte VII 298. <sup>6</sup> Dilthey VI 295. <sup>7</sup> Fichte VII 297.  
 196 <sup>8</sup> Fichte VII 235 f. <sup>9</sup> Fichte VII 421. <sup>10</sup> Fichte VII 379.  
<sup>11</sup> Fichte VI 370. <sup>12</sup> Fichte VI 356. <sup>13</sup> Fichte VI 368.  
 197 <sup>14</sup> Fichte VI 371. <sup>15</sup> Vgl. Dilthey IV 513. <sup>16</sup> Th. Carlyle —.  
<sup>17</sup> Fichte VII 381.  
 198 <sup>18</sup> *Niederer an Pestalozzi*; in: *Joh. Niderers Briefe an Tobler*. Hrsg. v. Rosette Niederer, Genf 1845, S. 118.  
 199 <sup>19</sup> Goethe XX 396.  
<sup>20</sup> A. W. Schlegel: *Vorlesungen über Schöne Litteratur und Kunst*. Hrsg. v. J. Minor, Heilbronn 1884. Tl. I, S. 90.  
<sup>21</sup> A. W. Schlegel, a. a. O. S. 91.  
 200 <sup>22</sup> Grillparzer: *Sämtl. Werke*, hrsg. v. A. Sauer, Wien u. Leipzig 1909 f. Bd. XIV, S. 27.  
 201 <sup>23</sup> Novalis, *Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Hrsg. v. P. Kluckhohn (†) u. R. Samuel, Darmstadt 1960 ff.<sup>2</sup> Bd. I S. 347.  
 202 <sup>24</sup> Vgl. Bettina v. Arnim: *Sämtl. Werke*, hrsg. v. W. Oehlke. Berlin 1920, Bd. III, S. 455.  
 205 <sup>25</sup> Altenstein: „Über die Leitung des Preussischen Staates.“ In: *Die Reorganisation des Preussischen Staates unter Stein und Hardenberg*. Hrsg. v. G. Winter. Leipzig 1931. Bd. I, S. 370.  
 206 <sup>26</sup> Hegel —. <sup>27</sup> Vgl. Humboldt X 253.  
 207 <sup>28</sup> Humboldt —. <sup>29</sup> Herbart II 85 u. 88.  
<sup>30</sup> Herbart IV 514.  
 208 <sup>31</sup> Fr. I. Niethammer: *Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungs-Unterrichts unserer Zeit*. Jena 1808.  
 208 <sup>32</sup> Fichte VII 433. <sup>33</sup> Fichte VII 432. <sup>34</sup> Fichte VI 292.  
 209 <sup>35</sup> Fichte VII 354. <sup>36</sup> Fichte VII 264. <sup>37</sup> Fichte VII 264.  
 210 <sup>38</sup> Fichte VII 273. <sup>39</sup> Fichte VII 274.  
 211 <sup>39a</sup> *Schleiermacher Reden* S. 16 f.  
 212 <sup>40</sup> Frhr. v. Stein: *Briefwechsel, Denkschriften und Aufzeichnungen*. Hrsg. v. E. Botzenhart. Berlin 1931 ff. Bd. II, S. 582 ff. (Brief v. 24. 11. 1808).  
 213 <sup>41</sup> *Schleiermacher Reden* S. 149 f. <sup>42</sup> *Schleiermacher Reden* S. 2.  
 214 <sup>43</sup> *Schleiermacher Reden* S. 52. <sup>44</sup> *Schleiermacher Reden* S. 52.



- 45 Schleiermacher Reden S. 61. 46 Vgl. Goethe I 509.  
 47 Vgl. Schleiermacher Reden S. 125. 48 Schleiermacher Reden S. 282.  
 216 49 Schleiermacher Reden S. 139. 50 Schleiermacher Reden S. 133 f.  
 218 51 Hegel, Berliner Schriften. Hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1956, S. 714.  
 219 52 Hegel, Systemfragment v. 1800, in: Hegels theolog. Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907, S. 348: „Philosophie muß ebendarum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten.“  
 53 Schelling —.  
 54 Hegel II 22.  
 55 Vgl. G. W. F. Hegels Leben, beschrieben durch Karl Rosenkranz, Berlin 1844, S. 217.  
 220 56 Hegel II 23. 57 Hegel II 620. 58 Hegel —.  
 222 59 Dilthey IV 451. 60 Dilthey IV 389.  
 61 Vgl. F. Schaffstein: Wilhelm von Humboldt, Frankfurt a. M. 1952, S. 305.  
 223 62 Vgl. Kaiser Wilhelm I.: Briefe, Reden und Schriften. Hrsg. v. E. Berner. Berlin 1906, Bd. I S. 66.  
 224 63 A. Boeckh: Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften. Hrsg. v. E. Bratuscheck. Leipzig 1877.  
 225 64 Knapp S. 57, zit. nach K. Müller: Die religiöse Erweckung in Württemberg am Anfang des 19. Jahrhunderts. Tübingen 1925, S. 18.  
 65 Knapp S. 79, zit. nach K. Müller a. a. O. S. 18.  
 66 Knapp S. 204 u. 202, zit. nach K. Müller a. a. O. S. 19.  
 67 J. H. Wichern: Ges. Schr., Bd. I u. II: Briefe und Tagebuchblätter 1826–57. Hamburg 1901.  
 68 K. J. Fr. Roth, 1780–1852. 69 L. Wiese, 1806–1900.  
 70 A. W. F. Stiehl, 1812–1878. 71 R. B. Jachmann, 1767–1843.  
 227 72 Dilthey —.  
 73 Karl Immermann. Sein Leben und seine Werke aus Tagebüchern und Briefen an seine Familie zusammengestellt. Herausgegeben von Gustav zu Putlitz. Berlin 1870, Bd. II, S. 135.  
 74 Nach S. v. Lempicki „Immermanns Weltanschauung“ Berlin, 1910, S. 28 steht dieses Zitat im „Reisejournal“ Immermanns.  
 75 Immermanns Werke, Hrsg. v. R. Boxberger, Berlin, o. J. Bd. X, S. 145.  
 228 76 F. L. Jahn —.  
 77 P. A. Pfizer: Briefwechsel zweier Deutschen. Berlin 1911, S. 109 (13. Br.).  
 78 G. G. Gervinus: Geschichte der dt. Dichtung. Leipzig 1853<sup>4</sup>, Bd. V, S. 667.  
 79 J. Schmidt —.  
 80 Fr. Th. Vischer: Kritische Gänge. Tübingen 1844, Bd. II, S. 315.  
 81 Fr. Th. Vischer.  
 82 J. B. Graser: Divinität oder das Prinzip der einzig wahren Menschenerziehung (1811).  
 83 K. B. Hundeshagen: Ausgew. kleinere Schriften und Abhandlgn. Hrsg. v. Th. Christlieb. Gotha 1874, S. 217–276.  
 229 84 Dilthey XI 238.  
 230 85 W. Scherer, Zur Geschichte d. dt. Sprache. Berlin 1878<sup>2</sup>, S. X f.  
 86 Hölderlin I 250.

### Ausgaben, nach denen in B zitiert wird

W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Stuttgart/Göttingen, 1959<sup>4</sup>.

J. G. Fichte, Sämtliche Werke. Hrsg. v. I. H. Fichte, Leipzig o. J. Die Orthographie folgt der Ausgabe von F. Medicus (Leipzig 1911 f.; Neudruck: Darmstadt 1962) soweit die zitierten Werke dort aufgenommen sind.

- J. W. Goethe, Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche. Hrsg. v. E. Beutler, Zürich 1950 ff.
- , Goethes Gespräche. Gesamtausgabe. Neu hrsg. v. Fl. Frhr. v. Biedermann, Leipzig 1909.
- J. G. Hamann, Sämtliche Werke. Hrsg. v. J. Nadler, Wien 1949 ff.
- G. W. F. Hegel, Sämtliche Werke (Jubiläumsausgabe). Hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart 1941 ff.
- J. F. Herbart, Sämtliche Werke. Hrsg. v. K. Kehrbach u. O. Flügel, Langensalza 1887 ff.
- J. G. Herder, Sämtliche Werke. Hrsg. v. B. Suphan, Berlin 1877 ff.
- Fr. Hölderlin, Sämtliche Werke (Große Stuttgarter Ausgabe). Hrsg. v. Fr. Beißner, Stuttgart 1943 ff.
- W. v. Humboldt, Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Hrsg. v. A. Leitzmann, Berlin 1903 ff.
- Fr. H. Jacobi, Werke, Leipzig 1812 ff., reprograph. Nachdr. Darmstadt 1968.
- Jean Paul, Sämtliche Werke. Hist.-krit. Ausgabe, Weimar 1927 ff.
- I. Kant, Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe). Berlin 1902 ff.
- J. K. Lavater, Ausgewählte Schriften. Hrsg. v. J. K. Orelli, Zürich 1841 ff.
- J. M. R. Lenz, Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Fr. Blei, München u. Leipzig 1909.
- G. E. Lessing, Gesammte Werke. Hrsg. v. P. Rilla. Berlin 1954 ff.
- J. H. Pestalozzi, Sämtliche Werke. Hrsg. v. A. Buchenau, Ed. Spranger u. H. Stettenbacher, Berlin u. Leipzig 1927 ff.
- Fr. Schiller, Sämtliche Werke (Säkular-Ausgabe). Hrsg. v. Ed. v. d. Hellen, Stuttgart u. Berlin 1905 ff.
- Schillers Briefe, Krit. Ges. Ausg. Hrsg. v. F. Jonas. Leipzig 1892 ff.

### Ergänzungen aus dem Alterswerk

In dem von Nohl durch die Drucklegung autorisierten Text (einschließlich der Anmerkungen) sind nur einige offensichtliche Versehen stillschweigend verbessert worden.

### Die Lyrik der Aufklärung

Die Sammlung, 1. Jg., 1945/46, S. 475 ff.

Ursprünglich Niederschrift eines Vortrags im Rahmen der Lyrikabende des Göttinger Instituts für Erziehung und Unterricht.

- 233 <sup>1</sup> Für die Geschichte des Wortes „Vergnügen“ vgl. auch Christian Wolff, Vernünftige Gedanken von des Menschen Tun und Lassen, Halle 1720, S. 538: „Die Vergnüglichkeit ist eine Begierde, so viel zu haben, als die Notdurft und der Wohlstand erfordert, und man nach seinen Umständen vor sich bringen kann.“
- 234 <sup>2</sup> Noch in Goethes Zahmen Xenien heißt es: „Der Gottes-Erde lichten Saal Verdüstern sie zum Jammertal.“
- 237 <sup>3</sup> Vgl. Helmut Rehder, Das Problem der Hütte bei Goethe, Deutsche Vierteljahresschrift f. Lit. u. G. 1937.
- 238 <sup>4</sup> „Des Knaben Wunderhorn“ wurde von Arnim und Brentano mit vollem Bewußtsein als romantischer Ersatz dieses Mildheimer Liederbuches geschaffen, und wenn man noch den Erckschen Liederschatz dazunimmt, der von der Biedermeierstellung aus gesammelt ist, so hat man in diesen vier Sammlungen die ganze Folge des deutschen Volksgemütes in seinen vier Stadien.
- 239 <sup>5</sup> Vgl. die wertvolle Arbeit von Paul Böckmann: Das Formprinzip des Witzes in der Frühzeit der deutschen Aufklärung, Jahrbuch des Freien deutschen Hochstifts, Frankfurt a. M. 1932/33.

## Schillers Lyrik

240 Die Sammlung, 1. Jg., 1945/46, S. 609 ff.

Ursprünglich Niederschrift eines Vortrages im Rahmen des Göttinger Instituts für Erziehung und Unterricht.

## Goethes Lebensproblem

Die Sammlung, 3. Jg., 1948, S. 1 ff. — Titelanmerkung Nohls: Der Aufsatz schließt sich an frühere in der „Sammlung“ (1. Jahrg. Heft 8 u. 11) an über „Die Lyrik der Aufklärung“ und „Die Lyrik Schillers“. Zu diesem Gedankenkreis gehören auch meine Aufsätze „Die idyllische Seele Flanderns“ (in „Pädagogische Aufsätze“ 1929) und „Die zweifache deutsche Geistigkeit und ihre pädagogische Bedeutung“ (in der „Erziehung“ 8. Jahr., wieder abgedruckt in „Landbewegung, Osthilfe und die Aufgabe der Pädagogik“ (1933)).

251 <sup>1</sup> Für unser politisches Dasein hat kürzlich ein Franzose, Robert d'Harcourt (Lancelot 1947, Heft 9), auf diesen Gegensatz aufmerksam gemacht: „kein Volk, bei dem die Trennung des privaten vom öffentlichen Leben schärfer wäre“. „Ohne Bedauern opfert es die Agora dem häuslichen Herd.“ Aus dem „Primat der privaten vor der öffentlichen Sphäre“, „dem Verlangen nach Sicherung der Familie und dem Bedürfnis nach Frieden im Haus“ erklärt er sich das Versagen der bürgerlichen Schicht vor dem Nationalsozialismus und erkennt diese Seelenverfassung noch in der grotesken Mischung eines Mannes wie Himmler, „der typischen Figur eines Spießers, der seiner Frau treu, seine Kinder und seine kleinen Gewohnheiten vergöttert, ein Verbrecher in Pantoffeln“.

<sup>2</sup> Vgl. W. v. Humboldts Brief an Schiller vom 31. 8. 1795: „nüchtern wie die ganze Bibliothek und, wie Jacobi sagen würde, recht philisternmäßig.“ Ferner in des jüngeren Voß „Mitteilungen“: „Schiller klagte mir neulich halb komisch, daß die Kinder so philistrig wären. Sie haben auch gar keine Poesie, es sind rechte Philisternaturen.“ Da hättest Du das Lamentieren und das Abwehren der Kinder hören sollen! Sie verstanden den Sinn vollkommen gut, und Karl Schiller, der keine Definition vom Philister anzugeben weiß, weiß doch von jedem Menschen, den er kennt, zu bestimmen, ob er Philister ist oder nicht.“

253 <sup>3</sup> Wie symbolisch damals die Hütte für Glück überhaupt verstanden wurde, Glück eben als häusliches Glück, dafür ist bezeichnend das Wort Max Piccolominis an Wallenstein: „Weh' denen, die auf dich vertrauen, an dich die sich're Hütte ihres Glückes lehnen!“

257 <sup>4</sup> Für das Verständnis der „Wanderjahre“ ist besonders auf Wilhelm Flitners Analyse hinzuweisen.

258 <sup>5</sup> Für dies Problem der Zeit vergleiche man Gertrud Justi: „Vollkommenheit oder Brauchbarkeit“, Göttinger Dissertation 1927.

## Per molto variar la natura è bella

Die Sammlung, 8. Jg., 1953, S. 75 ff.

260 <sup>1</sup> Quellenschriften für Kunstgeschichte, hrsg. von Eitelberger, Neue Folge IX. Band, S. 98.

<sup>2</sup> J. Bruni Nolani Opera Latina Conscripta Neapel 1886 Vol. II, S. 82.

<sup>3</sup> Ibidem S. 75.

<sup>4</sup> S. 27.

261 <sup>5</sup> Quellengeschichten für Kunstgeschichte, Bd. II, Wien 1871, S. 59.

<sup>6</sup> Leibniz Philosophische Schriften, hrsg. von Gerhard, Bd. III, S. 348.

<sup>7</sup> Ähnlich fordert Jungius seine Schüler gegen eine versprochene Belohnung auf, zwei vollkommen ähnliche Gerstenkörner aufzufinden. G. E. Guhvauer: Jungius u. s. Zeitalter, 1850, S. 123.

- 262 <sup>8</sup> Josef Bernhart: „Kugel und Würfel in Goethes Garten“ in *Christliche Verwirklichung*, Festschrift für R. Guardini, 1935, S. 266.

*Wozu dient alle der Aufwand von Sonnen und Planeten?*

- Die Sammlung, 8. Jg., 1953, S. 166 ff.
- 264 <sup>1</sup> Sämtl. Werke (Ausg. Rosenkranz) Bd. VI, S. 208.  
<sup>2</sup> A. a. O. S. 169.
- 265 <sup>3</sup> G. E. Guhrauer: Joachim Jungius u. s. Zeitalter, 1850. S. 19 ff.  
<sup>4</sup> A. a. O. S. 181.  
<sup>5</sup> A. a. O. Bd. IV, S. 113.  
<sup>6</sup> Appellation an das Publikum, 1799 (Fichtes Werke), hrsg. von Medicus, Bd. III, S. 196.
- 266 <sup>7</sup> Breslau 1798, S. 64–73. Garves Schriften IX, S. 61 ff., 69 ff.
- 267 <sup>8</sup> Werke Bd. III, S. 259.  
<sup>9</sup> Ebenda, S. 257.

*Fruitio Dei*

- Die Sammlung, 8. Jg., 1953, S. 273 ff.
- 267 <sup>1</sup> Z. B. Kritik der Urteilskraft, 1. Teil §§ 3 und 4. Er definiert genießen als „das Wort, womit man das Innige des Vergnügens bezeichnet“ und kennt nur den passiven Genuß der „Annehmlichkeit“.
- 268 <sup>2</sup> Ob Ketzerei usw. in Auserlesene Schriften, 1705, S. 237.  
<sup>3</sup> 34 Homiliae über die Wunden-Litaney der Brüder, 1747, S. 46.  
<sup>4</sup> Ebenda, S. 2.  
<sup>5</sup> Max Wieser: Peter Poiret, S. 279, 283.  
<sup>6</sup> Erich Seeberg: Gottfried Arnold, in *Auswahl* herausgegeben. 1934, S. 489 ff.
- 270 <sup>7</sup> Werke Bd. V, S. 182. <sup>8</sup> Werke Bd. I, S. 186.
- 271 <sup>9</sup> Bd. V, S. 267. <sup>10</sup> Bd. I, S. 56.  
<sup>11</sup> Bd. V, S. 172. <sup>12</sup> Bd. I, S. 235.  
<sup>13</sup> Bd. I, S. 53.
- 272 <sup>14</sup> Gesammelte Schriften Bd. I, S. 128.  
<sup>15</sup> S. 126 f.
- 273 <sup>16</sup> Poiret, *oecon. divine* cap. 9 § 6.

*Wir sind aus solchem Zeug wie das zu Träumen*

- Die Sammlung, 8. Jg., 1953, S. 329 ff.
- 274 <sup>1</sup> Im Stanzer Brief. Vgl. auch Anfang und Schluß des Briefes.
- 275 <sup>2</sup> M. v. Siebenthal: *Die Wissenschaft vom Traum*, Springer-Verlag 1953. Der Aufsatz Rudolf Ungers: „Traumland und Dichtung bei Isolde Kurz“ (in: „*International. Forschungen zur deutschen Literaturgeschichte*“, Festschrift für Julius Petersen, 1938) bringt eine weitgreifende Darstellung der Beziehungen des dichterischen Schaffens zum Traum und eine reiche Bibliographie der Traumliteratur.  
<sup>2a</sup> Jacques Maritain, *The Dream of Descartes*, 1946.
- 276 <sup>3</sup> Vgl. Georg Jacob: „*Märchen und Traum*“, Hannover 1923, wo auch eine reiche Bibliographie zu finden ist.  
<sup>4</sup> Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, S. 187, 194 ff. Ausführlicher bei Georg Misch, *Der Weg in die Philosophie*<sup>2</sup>, 1950, S. 244 ff.
- 277 <sup>5</sup> Grube, *Geschichte der chinesischen Literatur*, S. 156 ff. Über Chuang-tse: Georg Misch a. a. O. S. 32, 270, 450.
- 279 <sup>5a</sup> *Characteristics*, Basel 1790, Bd. II S. 142 ff.

- 6 Kr. d. r. V. Reclamausgabe, S. 401 f.  
 7 Fichtes Werke, hrsg. von Medicus, Bd. III S. 341, 347, 349.  
 8 Hrsg. von G. Poel, Gotha 1880, Bd. I S. 63 f.  
 280 9 Die Welt als Wille und Vorstellung, Leipzig 1859, Bd. I S. 497.  
 10 Ebendort S. 21.  
 11 Parerga Bd. I S. 239.  
 12 Ebendort S. 230. Vergleiche auch die Traumtheorie in dem Aufsatz „Versuch über Geistersehen“.  
 281 13 Vgl. z. B. Isolde Kurz, Ges. Werke IV, 430 u. 438; die Aphorismen „Geheimnisse“ und „Romantik in der Natur“ und den obengenannten Aufsatz Rudolf Ungers dazu.  
 283 14 Für Jean Paul vgl. Max Kommerell, Jean Paul vgl. Max Kommerell, Jean Paul, 1933 cap. „Träume“ und Ursula Gauhe, Jean Pauls Traumdichtungen, Diss., München 1936.  
 15 Albert Béguin, L'âme romantique et le rêve, 2 Bd., 1937. Vgl. auch Philipp Lersch: „Der Traum in der deutschen Romantik“, 1923.  
 285 16 Werke VII, 2 S. 159.  
 17 Grete Schaeder, Hugo von Hofmannsthals Weg zur Tragödie. Deutsche Vierteljahrschrift 1949, S. 306 ff.  
 18 Ebendort S. 312, 321.

### Friedrich Schleiermacher

- 286 Die Großen Deutschen, Bd. IV, 1957, S. 193 ff.

### Wilhelm Dilthey

- 298 Die Großen Deutschen, hrsg. von H. Heimpel, Th. Heuss und B. Reifenberg, Bd. V, 1957, S. 191 ff.

### Theologie und Philosophie in der Entwicklung Wilhelm Diltheys

- Die Sammlung, 14. Jg., 1959, S. 19 ff.  
 310 1 Clara Misch, Der junge Dilthey, S. 140.  
 2 Das Interdict meiner Vorlesungen und die Anklage des Herrn Schenkel, Mannheim 1854, und Die Apologie meiner Lehre nebst Replik auf die „Abfertigung“ des Herrn Schenkel, Mannheim 1854.  
 311 3 Der junge Dilthey, S. 114. 7 Der junge Dilthey, S. 279.  
 4 Ebendort S. 94. 8 Im Brief an Graf Yorck, S. 125.  
 5 Gesammelte Schriften, Bd. VII S. 291. 9 Bd. XI, S. 39–56.  
 6 Der junge Dilthey, S. 311. 10 Der junge Dilthey, S. 79.  
 11 Erich Seeberg, Gottfried Arnold, München 1934, S. 492.  
 313 12 Der christliche Glaube, Berlin 1821, S. 34.  
 13 Sämtliche Werke III, Bd. VI, S. 95.  
 14 4. Aufl., Breslau 1858.  
 15 Gesammelte Schriften, Bd. X, S. 42.  
 16 Die Arbeit ist noch nicht veröffentlicht, im wesentlichen aber wohl in Bd. II der Ges. Schr. mitgeteilt.  
 314 17 Ges. Schr., Bd. IV, S. 432. 19 Ges. Schr., Bd. IV, S. 450.  
 18 Ges. Schr., Bd. XI, S. XIX. 20 Ges. Schr., Bd. VII, S. 290.  
 315 21 Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Yorck, S. 146 u. 158.

## Namenverzeichnis

- Abbt 53  
 Alberti 108  
 d'Alembert 22, 43  
 Alkibiades 45  
 Altenstein 204, 205  
 Andreas, W. 308  
 Anselm von Canterbury 294  
 Ariost 201  
 Aristophanes 301  
 Aristoteles 8, 272, 288, 301  
 Arndt 209, 217, 223, 295  
 Arnim, A. v. 49, 201  
 Arnim, B. v. 202  
 Arnold, G. 136, 267 f., 272, 312  
 Artemidoros 276  
 Augustin 99, 301
- Baader 84, 217  
 Bach, J. S. 234 f.  
 Bach, Ph. E. 202  
 Baco 22  
 Bahrdt 128  
 Bardili 86  
 Barth, K. 287  
 Batteux 123  
 Bauer 8, 85  
 Baur, C. F. 85, 301, 314  
 Bayer 224  
 Bayle 22  
 Becker, Z. 238  
 Beethoven 202, 225, 250, 299  
 Béguin 283  
 Beneke 8, 226  
 Bentham 197  
 Berger 209  
 Bergson 274  
 Berlioz 203  
 Boeckh 142, 224, 300  
 Bolzano 86, 226  
 Brentano, C. 8, 49, 201  
 Brockes 233, 238  
 Bruno 79, 133, 156, 260  
 Bürger 49, 118, 226  
 Buffon 28, 29, 96  
 Burckhardt, C. J. 309  
 Burckhardt, J. 224, 298, 305
- Calderon 99, 281, 283, 286  
 Campe 127  
 Cardano 108  
 Carlyle 90, 197, 215, 218, 226, 300  
 Carstens 201  
 Carus 238  
 Cellini 108  
 Cervantes 260  
 Chuangtse 277 f.  
 Clarke, S. 261  
 Claudius, M. 34, 44, 101, 106, 266  
 Clausewitz 204  
 Clemens Alexandrinus 301  
 Colonna, V. 260  
 Condillac 28, 95  
 Confuzius 278  
 Constant, B. 249
- Dalberg 75  
 Dangeuil 269  
 Darwin 70  
 Dehmelt 284  
 Descartes 8, 22, 23, 25, 99, 109, 169, 263, 275, 278  
 Diderot 24, 37, 129  
 Dilthey 8, 88, 100, 106, 142, 143, 194, 195, 222, 227, 229, 230, 240, 294, 298–309, 310–315  
 Dohna, A. v. 288, 289  
 Dolce, L. 261  
 Droysen 142  
 Dürer 50, 298
- Eberhard 288, 297  
 Emerson 90, 197  
 Empedokles 106  
 Engels 89, 116  
 Ernesti 288  
 Ernst, P. 222  
 Eucken 194
- Fechner 8  
 Feuerbach 8, 85  
 Fichte 8, 32, 62, 83–86, 89, 90, 94, 106, 110, 154, 156, 161, 170, 174, 175, 177, 181, 184, 188–199, 208–211, 212, 213, 217, 219, 220, 240, 265, 279 f., 283, 292, 294, 302, 310

- Fielding 24  
 Finck 188  
 Fischer, K. 299, 310  
 Flachsland, C. 44, 93  
 Fontenelle 43, 263  
 Francke 231  
 Franziskus v. Assisi 275  
 Fréron 43  
 Freud 285  
 Friedrich, C. D. 238  
 Friedrich II 42, 63, 262, 287  
 Friedrich Wilhelm IV 202  
 Fries 8, 84, 86, 217, 222, 226  
 Fries 51  
 Fröbel 134, 135, 209, 217, 223, 227  
  
 Galilei 8, 138, 145  
 Garve 112, 113, 266  
 Gedike 110, 289  
 Gellert 231, 232, 233, 238, 241, 251  
 George, St. 284, 285  
 Gerhard, P. 74  
 Gerstenberg 35  
 Gervinus 32, 228  
 Gessner 200  
 Gibbon 130  
 Glaser 301  
 Gleim 21, 241, 251  
 Gneisenau 204, 205, 295  
 Goethe 15, 18, 21, 34, 44–50, 53, 54, 56, 60, 64, 65, 73, 75, 80, 81, 90, 92–94, 97, 99, 101–145, 147, 156, 158, 160, 164, 174, 176, 179, 180, 181, 184, 186, 188, 195, 199, 211, 225, 234, 237–240, 241, 242, 244, 248, 249, 250–259, 262–266, 269, 271, 272, 273, 274, 277, 282, 283, 289, 291, 292, 307  
 Gotthelf 240  
 Gottsched, J. 4, 263  
 Graser 228  
 Grillparzer 199, 283  
 Grimm, Brüder 201, 202, 217, 229  
 Grimm, H. 202, 304  
 Grolmann 223  
 Gryphius 281  
 Guardini 310  
  
 Hagedorn 21, 234, 236, 239, 251  
 Haller 20, 22, 29, 176, 236, 239, 241, 243  
 Hamann 16, 19, 25–27, 35, 37, 39, 45–49, 54, 57, 65, 70, 73, 80, 82, 93–96, 98, 101, 105, 115, 122, 136, 137, 147, 149, 174, 187, 267, 269  
 Hardenberg 115, 204  
 Hartmann, E. v. 8  
 Haydn 202, 234  
 Hebbel 284  
 Hebel 240  
 Hegel 8, 29, 32, 42, 48, 53, 59, 62, 70, 71, 74, 82, 83, 84, 86, 90, 99, 101–104, 110, 111, 114, 116, 119, 137, 140, 142, 156, 106, 165, 167, 172, 173, 175, 177, 178, 188, 190, 192, 194, 195, 206, 212, 216, 217–221, 224, 227, 240, 261, 267, 273, 282, 285, 291, 295, 298, 306, 309, 310  
 Heidegger 310  
 Heinse 94, 130  
 Helmholtz 304  
 Helvetius 129  
 Hemsterhuys 23, 74, 79, 85, 104, 105, 130, 136  
 Heraklit 105  
 Herbart 8, 84, 86, 110, 178, 207, 209, 212, 217, 226, 279 f.  
 Herder 15–86, 89–95, 100–115, 119, 121–125, 131–137, 141, 142, 145–147, 149, 154, 173, 175, 177, 179, 180, 181, 186, 187, 188, 200, 201, 205, 223, 226, 234, 241, 248, 270, 302  
 Hermes 112  
 Herz, H. 286, 289  
 Heyne 200  
 Hildebrandt 88, 229  
 Hinrichs 195  
 Hippel 239  
 Hippokrates 276  
 His 304  
 Hölderlin 49, 50, 104, 105, 114, 116, 131, 190, 230  
 Hölthy 236  
 Hoffmann 301  
 Hoffmann von Fallersleben 240  
 Hofmannsthal 281, 284, 285 f., 298, 309  
 Hogarth 262  
 de Hollanda 260  
 Home 98  
 Homer 24, 304  
 Hotho 202  
 Hülsen 209  
 Huizinga 274  
 Humboldt, W. v. 83, 90, 101, 113, 116, 127, 139, 142, 148, 169, 175, 177, 179, 180–188, 201, 203, 204, 206, 207, 211, 217, 218, 220, 222, 225, 229, 242, 246, 271, 272 f., 289, 295, 302

- Hume 8, 22, 25, 26, 96, 98, 99, 150, 151, 307  
 Hundeshagen 228  
 Husserl 8  
 Irenäus 301  
 Immermann 227  
 Jachmann 226, 228  
 Jacobi 81, 82, 94–97, 101, 104, 106, 112, 113, 114, 128, 131, 132, 133, 136, 137, 146, 147, 220, 267, 270, 297  
 Jacobsen 102  
 Jahn 217, 223, 228  
 James 304  
 Jaspers 310  
 Jean Paul 34, 92, 116, 130, 135, 200, 225  
 Jones 302  
 Jungius 264  
 Kaehler 271  
 Kästner 97, 236, 241  
 Kant 8, 18, 22, 23, 25, 26, 70, 75, 81, 82, 84, 86, 90, 93, 95, 101, 116, 146–167, 168–177, 179, 181, 182, 187–190, 193, 204, 211, 219, 220, 224, 227, 230, 240, 241, 244, 262–267, 274, 280, 289, 296 f., 299, 302, 306, 307, 310  
 Karl August v. Sachsen-Weimar 65, 75, 154, 255  
 Kauffmann, A. 75  
 Kepler 145, 263  
 Kierkegaard 227  
 Kleist, E. v. 21, 43, 237, 241  
 Klinger 116  
 Klopstock 20, 35, 40, 49, 50, 51, 93, 103, 117, 188, 238, 266  
 Klotz 37  
 Knapp 225  
 Knigge 112  
 Kopernikus 263  
 Kotzebue 222  
 Krause 84, 86, 192  
 Kreuz 20  
 Krüger, G. 310  
 Kugler 202  
 Lagarde 87, 88  
 Lambert 68  
 Langbehn 88  
 Lange 110  
 Lavater 16, 54, 94, 96, 100, 101, 102, 105, 109, 118, 121, 122, 136, 137, 139, 145, 147, 188, 255, 266, 269  
 Lazarus 229, 301  
 Leibniz 8, 22, 24, 58, 70, 74, 79, 100, 108, 163, 211, 236, 261, 263, 278, 279, 280, 310  
 Leisewitz 102  
 Lenz 16, 92, 94, 102, 115, 118, 122, 123  
 Lessing 21, 35, 37, 44, 66, 67, 69, 74, 84, 100, 112, 113, 115, 117, 176, 188, 216, 239, 240, 241, 274, 304  
 v. d. Leyen 127  
 Lichtenberg 239  
 Liliencron 284  
 Lionardo 260  
 Lipps, Th. 8  
 Liszt 203  
 Locke 22, 25, 28, 98, 99, 278, 307  
 Löwith 310  
 Lotze 8, 85, 306  
 Lucian 301  
 Ludwig II, König von Bayern 202  
 Luther 211, 307  
 Maimon 188  
 Marx 8, 83, 89, 116, 194  
 Mendelssohn 95, 97, 146, 297  
 Merck 44, 119  
 Michelangelo 98, 260  
 Miller 233, 234  
 Misch 273, 307, 314  
 Möser 51, 78, 80, 94, 124, 128, 129, 130, 131, 134, 141, 205, 251, 262  
 Mombert 284  
 Montaigne 22, 281  
 Montesquieu 32, 42, 43, 58, 141, 181  
 Moritz 125, 180  
 Mozart 200  
 Müller, Adam 227  
 Müller, Johannes 304  
 Müller, Julius 313  
 Müller, Karl 225  
 Müller Maler 282  
 Napoleon 42, 197, 209, 277, 293  
 Newton 25, 29, 138, 162, 263  
 Nicolai 198  
 Niebuhr 32  
 Niederer 198  
 Niedner 300, 311  
 Niethammer 208  
 Nietzsche 16, 28, 61, 88, 101, 188, 227, 298, 311  
 Nitzsch 300, 308, 311, 312  
 Novalis 105, 192, 199, 201



- Origines 301  
 Ossian 19, 24, 49, 51  
  
 Parmenides 277  
 Passow 228  
 Percy 24  
 Pestalozzi 34, 78, 131, 134, 135, 141, 146,  
 188, 189, 198, 205, 209, 211, 254, 256,  
 270, 274  
 Petrarca 260  
 Pfizer 288  
 Philo 301  
 Pindar 277  
 Platon 74, 85, 86, 133, 150, 156, 169, 170,  
 201, 210, 230, 264, 274, 277, 288, 293,  
 301  
 Plotin 85  
 Poirer 268, 273  
  
 Ranke 204, 300  
 Rantau, I. A. v. 271  
 Reichard 293  
 Reimer 102  
 Reinhold 86, 188, 189  
 Rickert 8  
 Riedel 37  
 Rist 209, 279  
 Roth 225, 228  
 Rousseau 20, 22, 23, 25–28, 30–32, 41,  
 43, 48, 57, 61, 101, 113, 115, 117, 133,  
 135, 146, 165, 175, 198, 205, 206, 236,  
 239, 240, 244, 300  
  
 Sack 288, 292  
 Salzmann 112  
 Sand 222  
 Sartre 131  
 Savigny 217, 224  
 Schaffstein 271  
 Scharnhorst 205, 295  
 Scheler 310  
 Schelling 48, 59, 60, 83, 90, 119, 156, 175,  
 190, 192, 219, 220, 224  
 Schelling, Caroline 272  
 Scherer 229, 230, 304  
 Schiller 15, 18, 21, 32, 48, 49, 53, 73–77,  
 81–83, 89, 90, 92, 94, 99, 104, 106, 107,  
 109–118, 123, 130, 136, 137, 139, 146,  
 147, 149, 154, 156, 160, 161, 169, 170–  
 178, 179, 180, 182, 186, 188, 200, 205,  
 206, 207, 211, 219, 220, 225, 236, 237,  
 239, 240–250, 257, 266, 290, 310  
 Schinkel 202  
  
 Schlegel, F. 62, 82, 83, 116, 142, 177, 192,  
 199, 200, 201, 223, 283, 289, 290, 292,  
 293, 302  
 Schlegel, A. W. 142, 192, 199, 223, 302, 313  
 Schleiermacher 56, 84, 90, 100, 102, 110,  
 124, 136, 137, 142, 175, 183, 184, 188,  
 192, 195, 196, 201, 204, 211, 212–219,  
 223, 224, 227, 240, 286–297, 298, 302–  
 307, 310, 313 f.  
 Schlosser 70  
 Schmidt 209, 228  
 Schnase 202  
 Schober 238  
 Schön 204  
 Scholz, B. 299  
 Scholz, H. 310, 311  
 Schopenhauer 8, 84, 102, 227, 280, 281,  
 285, 298  
 Schubert 202, 238  
 Schulenburg, S. v. d. 305  
 Schulze 189  
 Schumann 203, 283  
 Shaftesbury 23, 24, 27, 57, 74, 79, 85,  
 98, 99, 104, 105, 114, 125, 133, 156,  
 165, 206, 236, 279, 282  
 Shakespeare 24, 26, 32, 49, 50, 51, 60,  
 119, 141, 200, 201, 262, 281, 285, 301,  
 302 f., 308  
 Smith, A. 83, 98, 167  
 Sokrates 22, 45  
 Solger 177  
 Sophokles 50  
 Spengler 142  
 Spinoza 56, 60, 73, 74, 79, 85, 97, 100,  
 129, 136, 137, 156, 169, 289, 291  
 Spitteler 240  
 Staël, Frau von 115  
 Steffens 293  
 Stein 115, 204, 212, 295  
 Stein, Ch. von 53, 103  
 Steinbach, Erwin von 50, 119, 121  
 Steinthal 188, 229  
 Sterne 24  
 Stielh 225  
 Stilling 296 f.  
 Strachey 260  
 Strauss 8  
 Stubenrauch 287 f., 296 f.  
 Süvern 204, 212, 222  
 Sulzer 98, 120  
  
 Taine 29  
 Tasso 201, 261, 262

- Teichmüller 301  
Thomasius 268  
Thümmel 112  
Tieck 200, 201  
Tolstoi 16, 101  
Treitschke 188, 204, 229, 230  
Trendelenburg 300  
Trescho 20, 21  
Troeltsch 310  
Tschirnhausen 263  
Turgot 83  
Twisten 300, 311
- Usener 301  
Usteri 237  
Uz 236, 237, 238, 241, 251
- Vasconcelos 260  
Vico 83  
Vischer 228, 240  
Voltaire 43
- Wackenroder 50, 201  
Wagenseil 237  
Wagner, R. 51, 116, 203, 281
- Weingarten 301  
Weisgerber 188  
Weismantel 296  
Weisse 8  
Weniger 301  
de Wette 295  
Wichern 225, 228  
Wieland 55, 66, 94, 126, 132, 176  
Wiese 225  
Wilhelm I 223  
Windelmann 31, 32, 51, 57, 67, 74, 80,  
92, 94, 103, 115, 123, 124, 141, 165,  
175, 200, 201, 206, 256, 266, 302  
Windelband 8  
Withof 21  
Wolf, F. A. 175, 201, 228, 297, 313  
Wolff 157, 297
- Yordk von Wartenburg 305 f., 314  
Young 24, 27, 36, 114
- Zeller 314  
Zelter 234  
Zinzendorf 261, 268  
Zschokke 239

